

Jahresausgabe 2022

75. Jahrgang
Einzelverkauf 10,- €

CuS

Christ und Sozialist | Christin und Sozialistin

Pazifismus –

von Vision bis Realität

Christ:in und Sozialist:in –

warum das heute nötig ist

Leben teilen



IMPRESSUM

**CuS. Christin und Sozialistin/
Christ und Sozialist.**

Erscheint seit 1948.

Herausgeber:

Bund der Religiösen Sozialistinnen und
Sozialisten Deutschlands e.V.,
gegründet 1919/1926, Effnerstraße 26,
D-85049 Ingolstadt

Vorstand:

Andreas Herr

Bundessekretär

Sabine Herr

Bundeskassenführerin

Beisitzer:

Thomas Brommer

Jürgen Gorenflo

Friedhart Hübler

Gerhard Fuchs-Kittowski

Redaktion:

V.i.S.d.P. Bundessekretär Andreas Herr

E-Mail: redaktion@brsd.de

Gerhard Emil Fuchs-Kittowski

Jürgen Gorenflo

Johannes Michael Helsper

Prof. Dr. Franz Segbers

Dr. Tobias Foß

CuS/BRSD im Internet:

www.BRSD.de

Abonnements:

Erscheint mit 1 Ausgabe im Jahr –
auch als PDF-Datei abonniebar bei
BRSD, Effnerstr. 26, D-85049 Ingol-
stadt, info@brsd.de, Preis Einzelheft:
€ 10,-

Kündigungen werden zum Jahresende
wirksam.

Bankverbindung: BRSD e.V., KD-Bank,
IBAN DE15 3506 0190 2119 4570 10,
BIC GENODED1DKD

Gestaltung & Layout:

Umschlagsentwurf: Nicolai Labsky,
nicolai@labsky.de

CuS: Thomas Biedermann, Kreativ-
Schmiede, Hamburg, [www.kreativ-
schmie.de](http://www.kreativ-
schmie.de)

Druck:

Druckerei Hermann, Ingolstadt,
druckerei-ingolstadt.com

ISSN 0945-828-X

Christ und Sozialist / Christin und Sozialistin

INHALTSVERZEICHNIS

Zur Einleitung	1
Jahresbericht	2

PAZIFISMUS – VON VISION BIS REALITÄT

Joachim Wernicke	
Ein Ausweg, drohenden Krieg zu verhindern	5
Reinhard Gaede	
Suche nach neuer Friedens- und Sicherheitsordnung ..10	
Benjamin Isaak-Krauß	
Die Macht gewaltlosen Widerstands	17
Bund für Soziale Verteidigung	
Soziale Verteidigung	24
Paul Schobel	
Anti-Kriegstag Stuttgart (2022)	29
Dietrich Bonhoeffer	
Kirche und Völkerwelt	32

CHRIST:IN UND SOZIALIST:IN

Franz Segbers	
ChristInnen müssen SozialistInnen sein	34
Klaus Dörre	
Sozialismus – von der Wissenschaft zur Utopie	46
Michael Holzmann	
Die notwendige Umwälzung	72
Tobias Foß	
Die fünf Finger der Marie Veit	76
Tobias Foß	
Schmeißt den Götzen um!	80
Roman Kampf	
Emil Fuchs' Projekt einer praktischen Vermittlung ..91	

LEBEN TEILEN

Franz Segbers	
Ein Gespenst geht um in der Geschichte der Kirche ..102	
Emil Fuchs (Übersetzung und Kommentar)	
Die Taten der Apostel	115

REZENSIONEN

Jörg Alt: Widerstand!	123
Dick Boer: Theopolitische Existenz	124
Erwin Eckert: Antifaschismus. Frieden. Demokratie ..128	
Herbert Böttcher: „Unternehmerische Kirche“	130
Dick Boer: Wir aber hatten so gehofft	132
ITP: Die Waffen nieder!	135
Autor*innen-Nachweis	136
Bilder- und Fotos-Nachweis	137

Zur Einleitung

*„Sozialisten können Christen,
Christen müssen Sozialisten sein“
(Hellmut Gollwitzer)*

Liebe Leserinnen und Leser!

Im vorletzten Heft 3–20 CuS hatte uns das Redaktionsteam bereits angekündigt, dass wir für die Zukunft unsere Veröffentlichungsarbeit umgestalten müssen. Auch wenn es teilweise so klang, als würde die Arbeit an den CuS-Heften quasi eingestellt werden, zeigte vor allem das Heft Dezember 2021 erste Schritte in diese neue Richtung. Mit ihm konnte eine Jahresausgabe geschaffen werden, die große positive Resonanz erzeugte.

Wie damals in der Konzentration auf 2 Themenkomplexe stellt das hier vorliegende Heft 3 Kernthemen in den Mittelpunkt. Wir stellten uns die Frage: Welcher 3-Klang ist der, der uns in der heutigen Zeit am meisten bewegen muss? Sicher Frieden – soziale Gerechtigkeit – Umwelt! Angesichts der Neuausrichtung der Imperien und der „Zeitenwende“ im Gefolge des Ukrainekrieges mit ihrem bellizistischen Geschrei konkretisiert das Heft deshalb das Thema Pazifismus – von der Vision bis zur Realität sowie Impulse von den beiden kirchlichen Großereignissen des Jahres (auch für den BRSD), vom Katholikentag in Stuttgart sowie der Vollversammlung des ÖRK in Karlsruhe, vor allem mit ihrem Ort der Begegnung für eine prophetische Ökumene, der CASA COMUN.

Das Thema „Pazifismus“ schlägt dabei den Bogen von einer Morgenandacht Dietrich Bonhoeffers (1934) bis in die Neuzeit durch die Artikel von Prof. Achim Wernicke: „Ein Ausweg, drohenden Krieg in Deutschland zu verhindern“, über Dr. Reinhard Gaede: „Auf der Suche nach einer neuen Sicherheits- und Friedensordnung“ bis hin zu Isaac-Krauß' Aufsatz: „Macht des gewaltlosen Widerstandes“. Die Rede von Paul Schobel zum Antikriegstag in Stuttgart sowie Martin Arnolds Beitrag zur Sozialen Verteidigung beschließen diesen Teil.

Den umfangmäßigen Schwerpunkt bildet dann das 2. Thema „Christ:in und Sozialist:in – warum das nötig ist!“ Zentral hier die Rede von Klaus Dörre „Sozialismus – von der Wissenschaft zur Utopie einer Nachhaltigkeitsrevolution“, korrespondiert vom Beitrag von Michael Holzmann „Die notwendige Umwälzung“. Wenn sich auch viele Diskussionen darum ranken, dass sich das kapitalistische System überlebt hat, ist doch unser Verband, der BRSD, einer der wenigen, der sich auch mit einer echten Alternative beschäftigt. Dies belegt explizit der Beitrag von Franz Segbers „Warum ChristInnen angesichts der sozial-ökologischen Krise SozialistInnen sein müssen“. Die Beiträge von Dörre und Segbers sind die schriftlichen Grundlagen der gleichnamigen Veranstaltung in Karlsruhe, wo wir als BRSD auch mit einer größeren Delegation „Flagge“ zeigten.

Eindrücklich untermauert wird dies durch Tobias Foß' Artikel „Schmeißt den Götzen um – eine radikale Kritik am Neoliberalismus“. Einen historischen „Bundes-Bogen“ schlägt dann die Seminararbeit von Roman Kampf „Marxismus vs. Christentum – Emil Fuchs' Projekt einer praktischen Vermittlung“. Hinzu kommt eine weitere Brücke aus

der Vergangenheit für die Zukunft – geschlagen von Tobias Foß; er stellt eine weitere Mitstreiterin des Religiösen Sozialismus vor: Marie Veit und ihre „fünf Finger“.

„Leben teilen“ war Motto und zentrales Thema des Katholikentages. Dem widmen sich im 3. inhaltlichen Teil zwei Arbeiten zur Apostelgeschichte, speziell zum Leben der christlichen Urgemeinde und ihrem „Kommunismus“, welches auch Thema unseres politischen Nachtgebets war. Franz Segbers spürt in seinem Beitrag diesem „Gespenst der Kirchengeschichte“ unter dem Titel „Das Kommunistische im Christentum“ nach. Hinzu kommt eine Betrachtung aus dem historischen Kontext der Bekennenden Kirche von Emil Fuchs „Die Taten der Apostel“ – ein Auszug aus seinem Apg-Kommentar.

Die Jahresausgabe beschließt – traditionsgemäß – der Rezensionsteil mit hoffentlich vielen Anreizen zum Weiterlesen. Dankbar sind wir unseren Rezensenten: Christian Buchholz, der sich einmal mit Band 3 von Jörg Alt „Widerstand gegen eine Wirtschaft, die tötet“ und auch mit dem 2. Band von Martin Balzers Werk zu dem Religiösen Sozialisten „Erwin Eckert 1946–54“ beschäftigt.

Die beiden Besprechungen von J.M. Helsper stellen uns dann zwei außergewöhnliche „theopolitische“ Christen und Sozialisten vor: Dick Boer und den kürzlich verstorbenen Ton Veerkamp. Hinzu kommt eine Besprechung von Dominic Kloos zu H. Böttchers Buch „Auf dem Weg zu einer unternehmerischen Kirche“, das gesellschaftskritisch den Finger in die Wunden und Aporien gegenwärtiger kirchlicher Reformbemühungen legt.

Mit diesem neuen Heft, der Jahresausgabe 2022 unserer CuS, wünschen wir Euch allen gerade in diesen schwierigen Krisenzeiten eine anregende und Mut machende Lektüre: Vielleicht können die Texte hier und da einen kleinen Beitrag/Anstoß zu einer messianischen Praxis eines befreienden Christentums heute leisten.

Wir freuen uns über jede Zuschrift, Kritik und Anregung.

*Gerhard Emil Fuchs-Kittowski
Für das Redaktionsteam*

Jahresbericht des Bundes der religiösen Sozialist:Innen Deutschlands e.V. 2021/2022

Unser Verein nach Corona? Kann man von „nach Corona“ sprechen? Ich denke nein. „Die Menschen scheinen verlernt zu haben, irgendwo hin zu gehen.“ Zitat Manfred Böhm.

Auch zur Mitgliederversammlung heute in Kassel sind wir nur Wenige, dafür sind online einige dabei. Der wichtige persönliche Austausch ist sehr in den Hintergrund geraten ... Schade.

Es liegt trotz allem ein sehr arbeitsintensives Jahr hinter uns. Nach der Meldung des Wahlergebnisses an das Registergericht konnte der neugewählte Vorstand seine Arbeit beginnen. Als allererstes haben wir dem BRSD ein neues – aber nicht neu erfundenes –

Logo gegeben. Der Vorstand hat sich einstimmig für den vorliegenden Entwurf von Michael Kaus-Brieger entschieden, der uns erst einmal erklärt hat, wie ein neuzeitliches Logo auszusehen hat und auf welche Formensprache man achten muss. Es war nicht der einzige, aber für uns der schönste Deiner Entwürfe. Herzlichen Dank für Deine Mühe und Dein Engagement, Michael.

Als nächstes Ziel galt es die Website neu gestalten zu lassen und ein Diskussionstool darin zu platzieren. Dazu brauchten wir einen Webmaster und nach diversen Absagen waren noch zwei Möglichkeiten zur Auswahl. Wir haben uns für die Firma Graffiatura entschieden, da ihre Referenzen sehr vielseitig und ihr Angebot auch günstig war. Monate später sind wir sehr glücklich über die neue Website und merken immer wieder, dass sie Anklang findet. Wenn jetzt noch die „interne“ Diskussion etwas mehr an Fahrt gewinnt, dann haben wir wirklich etwas, was den BRSD weiterbringt. Zum ersten Mal gehört die Website nun auch dem Verein.

Ende des Jahres '21 schrieb ich eine aufweckende Mail an die Schwester- Organisationen in der Schweiz und in Österreich. Seither ist das gute Verhältnis zu den Resos aufgeblüht, leider stagniert es immer noch mit Accus. Herzlich willkommen, Verena, noch einmal offiziell, als Botschafterin der Resos. Auch für die Jahrestagung habt ihr Werbung im „Bulletin“ gemacht. Herzlichen Dank für alles.

Im April war die Vollversammlung der ILRS in Helsinki, zu der wir Gerhard als Delegierten für den BSRD abordneten. Zwar waren die Verhandlungen um ein Friedenspapier eher zäh, der relativ neu aufgeflamte Krieg in der Ukraine und die damit lähmende Angst der Finnen und Schweden war kein guter Zeitpunkt für ein klares Votum der Gewaltlosigkeit aus diesem Gremium. Allerdings haben wir jetzt mit Gerhard ein vollwertig gewähltes Mitglied im Executivboard. Darüber hinaus wurde unsere Einladung der Vollversammlung anlässlich unseres 100-jährigen Bestehens positiv aufgenommen. Es ist in diesen Zeiten sehr wichtig, über unsere Grenzen hinaus miteinander im Gespräch und in Abstimmung zu bleiben.

Mit der einzigen Präsenz-Vorstandssitzung am 6. Januar in Stuttgart begannen die Vorbereitungen für den Katholikentag ebendort. Stand auf der Kirchenmeile, dort eine Veranstaltung (Buchvorstellung) mit Christoph Butterwegge. Es wurde von mir schon berichtet und war ja auch überall zu lesen, dass der Katholikentag äußerst schwach besucht war. Auch an unserem zudem noch sehr abgelegenen Stand haben wir das deutlich gespürt. Dennoch waren die vielen Gespräche wichtig und haben einigen gezeigt, dass es uns gibt. Auch konnten wir endlich unser Konto bei Oikokredit dort „reaktivieren“, was uns bisher noch nicht gelungen war. Danke an Doro und Konstantin, die neben dem Vorstand unsere Präsenz gezeigt haben. Dass das politische Nachtgebet ein voller Erfolg war, konntet Ihr schon lesen und auch auf dem Video fast „live“ erleben. Ich glaube, es war eine der wenigen Veranstaltungen am Katholikentag, bei der die Veranstalter begeistert über die Anzahl der Besucher waren. Ich habe sehr deutlich an die Verantwortlichen der Kirchenmeile geschrieben, dass wir einen so abgelegenen Platz und die trotzdem hohen Kosten eines Standes so nicht mehr akzeptieren können. Wir lassen uns in Erfurt 2023 überraschen.

Gleich nach Stuttgart begannen die Vorbereitungen zu Karlsruhe. Die Vollversamm-

lung des ökumenischen Rates der Kirchen erstmalig auf deutschem Boden. Ein breites Bündnis hatte sich unter Federführung von Kairos Europa zusammengefunden, um miteinander eine Casá Común als Veranstaltung am Rand zu organisieren. Ein aufgebracht Anruf von Franz Segbers: „Alle reden sie über die Überwindung des Kapitalismus, aber keiner will über den Sozialismus reden! Andreas, da müssen wir was machen!“ So organisierten wir mit Unterstützung der Rosa-Luxemburg-Stiftung eine wunderbare Veranstaltung mit Prof. Klaus Dörre und Franz: „Christ:In und Sozialist:In – warum das heute nötig ist.“ Es war die meist besuchte Veranstaltung der Casá Común, die ihr ja auf unserem YouTube-Kanal (<https://www.youtube.com/channel/UC09flkcPEJ1LAZX4-6SQQ>) miterleben könnt.

Auch im Vorstand des BRSD gehen die Meinungen über die Militarisierungsoffensive und die Lösung des Ukraine Krieges auseinander. Dennoch ist es kein Grund uns zu entzweien. Ein religiöser Sozialist ist nicht automatisch Pazifist. Darüber sind wir uns alle im Klaren. Trotzdem fanden wir das Thema der diesjährigen Jahrestagung wichtig und hätten uns wesentlich mehr Anwesenheit gewünscht und eigentlich damit gerechnet. Mit der Vorbereitung der Jahrestagung endet unser Vereinsjahr.

In diesem Jahr konnten wir auch wieder eine richtige Redaktion für die CuS bilden. Gerhard wächst in die neue Aufgabe hinein, den Hut auf zu haben. Herzlichen Dank für die tolle Arbeit von Johannes Michael Helsper und Tobias Foß. Diese Redaktion ist auch für das Füllen der Website zuständig. Jeder, der dabei helfen möchte, ist herzlich willkommen.

Im Herbst konnten wir auch wieder unsere Regionaltreffen starten. Es finden sich neben kleinen Zellen in der Eifel und Erfurt nun Mitglieder in Nürnberg und Stuttgart zusammen. Kleine Gruppen, die sich außerordentlich viel zu erzählen haben und auch interessanten Vorträgen gelauscht haben. In Berlin/Brandenburg ist das Treffen Ende November geplant, da es im September kurzfristig abgesagt werden musste.

Ausblick auf das Jahr 2023 und darüber hinaus:

- Kirchentag in Nürnberg, 7.-11.Juni: Jetzt ist die Zeit. Wir sind mit einem Politischen Nachtgebet und dem Stand am Markt der Möglichkeiten dabei. Hier benötigen wir eure tatkräftige Mithilfe!
- Regionaltreffen Stuttgart am 25.April um 17 Uhr im Landtag Baden-Württemberg auf Einladung von Jonas Hoffmann, MDL und Bruder im BRSD.
- Unsere 100-Jahrfeier wird 2026 in Nürnberg stattfinden. Stadt der Menschenrechte – nicht nur die Stadt der Reichsparteitage. Es gibt natürlich auch andere wichtige Entscheidungsvorteile für Nürnberg. Die Vorbereitungen laufen langsam an.

Hier noch einmal unsere neuen Mailadressen aufgelistet:

- info@brsd.de ist die Adresse des Bundessekretariates
- vorstand@brsd.de ist die Adresse, die an jeden Vorstand weitergeleitet wird
- redaktion@brsd.de ist die Adresse, die an alle Mitglieder der Redaktion weitergeleitet wird
- berlin@brsd.de ist eine Adresse für Gerhard Fuchs-Kittowski
- brsd-bundeskasse@gmx.de ist immer noch die Adresse für unsere Bundeskassenführerin Sabine

Ein Ausweg, drohenden Krieg in Deutschland zu verhindern

Von Joachim Wernicke

Der russische Angriff. Am frühen Morgen des 24. Februar 2022, im tiefsten Winter, griff Russland die Ukraine an, völkerrechtswidrig, ohne Vorwarnung, ohne für die internationale Öffentlichkeit glaubhafte Begründung. So berichten seit her die westlichen Leitmedien übereinstimmend über einen unprovzierten Angriffskrieg auf ein ehemals sowjetisches, seit 1992 demokratisches Nachbarland. Dies sei der brutale Augenöffner für die völlig unterschätzte Absicht des russischen Autokraten Putin, einstige sowjetische Größe zurück zu erobern. Zur Verteidigung müsse der Westen der Ukraine jede mögliche Unterstützung geben, militärisch wie finanziell.

Schlagartig schwenkten die deutsche Politik und öffentliche Meinung um auf eine neue Sichtweise, sinngemäß: *Putin gleich Hitler – wehret den Anfängen!* Also massiv Militärhilfe für die Ukraine, Wirtschaftssanktionen gegen Russland und eigene Aufrüstung! Die Stunde Null einer Zeitenwende.

Lediglich eine Minderheit, in ihrer politischen Vielfalt als *Friedensbewegung* bezeichnet, stellte sich dieser Denkrichtung entgegen, mit Argumenten gegen Rüstungsgeschäfte und Krieg, für Frieden und die politische Lösung politischer Probleme. Aus dieser Perspektive war der Ukraineangriff nicht unprovziert, sondern die früher oder später zu erwartende russische Reaktion auf die NATO-Osterweiterung, die die USA seit 1997 praktiziert hatten, im Wortbruch gegenüber Russland, unter ebenso wortbrüchiger deutscher Mitwirkung, nämlich der Ja-Stimme im NATO-Rat zu dieser US-Aktion.

Genau genommen begann das Problem 1990, mit Ende des Kalten Krieges. Damals erwarteten die Europäer eine gesamteuropäische Friedensordnung, von Lissabon bis zum Ural. Dagegen stand aber das Wirtschaftsinteresse der USA, ihre überflüssig gewordene NATO weiter zu betreiben. Gleichzeitig bemühte sich die westdeutsche Re-



gierung um eine schnelle deutsche Wiedervereinigung. Hierfür brauchte sie die Zustimmung aller vier Besatzungsmächte. Die Sowjetunion, Großbritannien und Frankreich stimmten zu. Aber die USA stellten eine bizarre Vorbedingung: Nach Abzug der sowjetischen, britischen und französischen Truppen von deutschem Boden sollten die amerikanischen Truppen und Atomwaffen in Deutschland bleiben, dauerhaft, nun unter dem Etikett NATO. Mit westdeutscher politischer Hilfe und westdeutschem Geld gelang den USA 1990 diese Konstruktion, im Dialog mit einer Sowjetführung, die damals auf die Zusicherung vertraute: NATO-Gebiet keinen Zoll nach Osten. Dies sollte sich alsbald als bössartige Keimzelle für einen erneuten militärischen Ost-West-Konflikt in Europa erweisen: Bis 2008 war die NATO nach Osten bis an die russischen Grenzen vorgerückt.

Nur die Ukraine fehlte noch. Deren NATO-Aufnahme scheiterte am französischen und deutschen Nein. Daraufhin die Annäherung der Ukraine an das US-Militärsystem in Schritten: 2014 nach einem gewaltsamem Staatsstreich, Stichwort Maidan, eine auf die USA orientierte neue ukrainische Regierung; Beginn eines Bürgerkriegs in der Ostukraine, Streitpunkt Russisch als zweite Amtssprache; die Ukraine kippte den langfristigen Pachtvertrag über Sewastopol (Krim), den Heimathafen der russischen Schwarzmeerflotte, daraufhin Anschluss der russischsprachigen Provinz Krim an Russland; Waffenlieferungen und Finanzhilfen der USA an die Ukraine. Am 24. März 2021 Befehl des ukrainischen Präsidenten an die Armee, die Krim zurückzuerobern, was eine Kriegserklärung an Russland war. 2022 dann der Zündfunke, im Detail noch ungeklärt. In der Friedensbewegung besteht überwiegend Verständnis für die russische Klage über eine als bedrohlich empfundene militärische Einkreisung durch die USA und die NATO. Umstritten ist indessen die Art und Weise, wie – westlichen Berichten nach – der russische Bär zurückgeschlagen habe.

Bürgerkritik und Kriegsgefahr. Kritik aus der Bevölkerung in Deutschland richtet sich gegen die drastischen Preissteigerungen, als Folge der deutschen Teilnahme an den westlichen Wirtschaftssanktionen und Militärmaßnahmen gegen den russischen Angriff auf die Ukraine. Zweifel werden laut: Schaden die Wirtschaftssanktionen nicht Europa mehr als Russland? Die Bürgerkritik gründet sich vor allem auf die persönliche wirtschaftliche Betroffenheit. Dass eine weitere und tiefere persönliche Betroffenheit hinzu kommen könnte, durch Krieg auf deutschem Boden, ist bisher in der deutschen Öffentlichkeit merkwürdigerweise kein Thema.

Russische Kriegsgründe gegen Deutschland. Nach über einem halben Jahr Dauer offenbart sich der Ukrainekrieg als Stellvertreterkrieg Russland/USA auf ukrainischem Boden. Eine Gefahr der Ausweitung auf Deutschland kündigt sich an, und zwar von russischer Seite, gleich zweifach:

- Aus russischer Sicht ist Deutschland Kriegspartei, durch massive Waffenhilfe für die Ukraine. Dabei befinde sich Deutschland rechtlich in der Rolle eines Angreifers, denn Russland hatte Deutschland nicht angegriffen, und gegenüber der Ukraine habe Deutschland weder über die NATO noch über die EU irgendwelche Bündnisverpflichtungen. Ist diese russische Sicht völkerrechtlich begründet?
- Ganz unabhängig vom Ukrainekrieg: Vor der deutschen Öffentlichkeit verborgen,

bereiten die USA für 2023 die Stationierung neuer Mittelstreckenwaffen vom Typ *Dark Eagle* in Europa vor, nach den bisherigen Anzeichen in Deutschland, moderne Nachfolger der Raketen *Pershing-II* der 1980er Jahre. Mit ihren nur zehn Minuten Flugzeit bis Moskau wertet die russische Regierung diese punktgenauen nicht-atomaren Hyperschallraketen als persönliche Bedrohung durch einen überraschenden Mordanschlag. *Dark Eagle* sind die einzigen Waffen im US-Arsenal, die hierzu technisch in der Lage wären. Mehrfach hat die US-Regierung Amtsträger unliebsamer Regierungen durch gezielte Luftangriffe ermorden lassen. Bereits 2021 kündigte Moskau für den Fall der *Dark-Eagle*-Stationierung eine militärische Gegenmaßnahme an. Wie ernst zu nehmen? Legale Selbstverteidigung, wegen der kurzen Flugzeit?

Zusätzlich zu diesen Gefahren eines russischen Angriffs auf Ziele in Deutschland sind Anzeichen nicht zu übersehen, dass in den USA Interessen an einem großen militärischen Konflikt in Europa bestehen, zwecks Waffenlieferungen und Kreditvergaben wie schon im Ersten und Zweiten Weltkrieg. Hauptschlachtfeld wäre Deutschland, geografisch zentral gelegen und der Schwerpunkt des US-Militärs in Europa.

NATO als Vollkasko-Versicherung? Nach verbreiteter Meinung wird nach über sieben Jahrzehnten ohne Krieg auf deutschem Boden auch künftig eine *Beistandsgarantie* der NATO – mit Atomwaffen der USA – verlässlich Krieg von Deutschland fernhalten.

Dieses Bild ist falsch: Irgendeine Verpflichtung zum Beistand besteht in der NATO nicht, sonst könnten die USA gar nicht Mitglied sein. Der NATO-Oberbefehlshaber in Europa ist immer ein US-General, nämlich der Oberbefehlshaber der US-Truppen in Europa. Rechtlich ist die NATO somit eine *europäische Fremdenlegion des US-Präsidenten*. Mit dieser Konstruktion, ermöglicht durch Gelder amerikanischer Wiederaufbauhilfe nach dem Zweiten Weltkrieg, sicherte sich das US-Militär in europäischen Staaten Aufenthalts- und Verkehrsrechte, allerdings auf Kosten der Souveränität der betroffenen Staaten: Für Krieg in Europa braucht das US-Militär gar keine NATO, denn das *Recht zur Selbstverteidigung* ermöglicht den US-Truppen in den Stationierungsländern jederzeit Kampfhandlungen nach eigenem Ermessen, ohne Zustimmung dieser Länder und trotzdem völkerrechtlich legal.

Aus genau diesem Grund erlauben 17 der 28 europäischen NATO-Staaten keine ausländischen Truppenstationierungen, darunter Frankreich, Dänemark und Tschechien. Auch Deutschland kann in diesen sicheren Status umschwenken.

Welche Einschätzung nach erkannter Kriegsgefahr? Die militärische Sorglosigkeit in Deutschland dürfte enden, wenn in der Bevölkerung die konkrete Gefahr von Krieg auf deutschem Boden erkannt wird, dass nämlich der eigene Lebensbereich zum Sprengplatz zu werden droht, also der Verlust von Gesundheit, Leben, Familie und Eigentum. In diesem Fall dürfte eine überwältigende Mehrheit sich engagiert gegen jegliche Waffenexplosionen in der eigenen Wohnregion stemmen, egal, wie die politische Situation ist, und egal, ob es sich um russische oder NATO-Waffen handelt. Aus dem Ukrainekrieg ist bekannt, was allein konventionelle Waffen anrichten.

Ein persönlich opferbereiter Patriotismus, wie ihn die ukrainische Regierung von ihrer Zivilbevölkerung angibt, also die Bereitschaft zur militärischen Verteidigung *bis zum letzten Zivilisten*, dies ist in Deutschland nicht zu erwarten. Zu stark wirken in

den Familien die Schrecken der beiden Weltkriege nach, dazu Propaganda von *Heldentum* bis *Volkssturm*. Auch ist unvergessen, dass in der Hitlerzeit sowohl die damalige Tschechoslowakei (1938) als auch Dänemark (1940) kampflos vor den deutschen Angriffen kapitulierten und so den Bestand ihrer Bevölkerung und Kultur bewahrten. Gegenüber Tod und Verwüstung ist eine Besatzungsphase die klügere Alternative.

Die militärische Verteidigung Deutschlands ist nicht mehr erfolgversprechend möglich. Weithin besteht die Sichtweise, gegen eine äußere Bedrohung müsse sich Deutsch-

land verteidigen können, mit Hilfe der NATO-Verbündeten. Diese Logik wird aber sofort brüchig, wenn die Diskussion darauf kommt, was denn Krieg in Deutschland für die Bürger und Familien real bedeuten werde, in diesem hochverletzlichen Land mit seiner dichten Besiedlung, zentralisierten Versorgungsstruktur, Atomkraftwerken und Großchemie als Bombenverstärkern, und dies alles *ohne zivile Schutzräume*, anders als

etwa in der Schweiz (Schutzräume für mehr als 95% der Bevölkerung) oder in der Ukraine (Schutzräume in Wohngebäuden, noch aus der Zeit des Kalten Krieges).

Bereits eine kleine Störung wie der mehrstündige Ausfall der Stromversorgung stürzt die betroffene Wohnregion in Chaos – Ausfall von Licht, Wasser, Heizung, Kühlschrank, Radio, Fernsehen, Telefon, Medizingeräten, Supermärkten, Tankstellen, Produktionsmaschinen, Internet ... nichts mehr geht.

Ganz zu schweigen von Kämpfen mit Panzern, Artillerie, Bomben und Raketen in Siedlungsgebieten: Die Bevölkerung ist den Waffenwirkungen schutzlos ausgeliefert. Die Verteidigung Deutschlands ist also nur noch *nicht-militärisch* möglich, d.h. politisch und notfalls mit gewaltfreiem Widerstand der Bevölkerung gegen eine fremde Besetzung. In der Spanne der Staatsformen von echter Demokratie (Modell de Montesquieu 1750) bis Diktatur – wie sind darin Deutschland, Polen, Russland, Schweiz, Türkei, Ukraine und Ungarn zu verorten?

Zu Atomwaffen: Jeder solcher Einsatz ist illegal, etwa in der *nuklearen Teilhabe* – auf US-Befehl werfen deutsche Flugzeuge US-Atombomben: Sollten jemals deutsche Staatsbürger bei so etwas mitwirken, werden sie sich wegen Kriegsverbrechen verantworten müssen, vor dem Internationalen Strafgerichtshof. Ein Atomwaffeneinsatz – egal welcher Sprengkraft – endet für seine unglücklichsten Opfer niemals, denn sie lei-



den lebenslang unter der unheilbaren Strahlenkrankheit. Faustformel: Etwa ebenso viele lebenslang Strahlenkranke wie die Zahl der Todesopfer im ersten Monat nach der Atomexplosion.

Deutschland eigenverantwortlich als Schlachtfeldsperre. In der Tat lässt sich Krieg auf deutschem Boden fast sicher ausschließen, und zwar durch souveräne einseitige politische Maßnahmen der deutschen Regierung, ohne Veto-Recht jeglicher anderer Seiten. Hierfür muss die Regierung allerdings ihren Amtseid wörtlich nehmen und dem Schutz der Zivilbevölkerung *absoluten* Vorrang geben, vor militärischen Belangen, auch von Verbündeten. Zum Glück ist Deutschland heute im Besitz ungenutzter Möglichkeiten, den fehlenden technischen Zivilschutz vollwertig zu ersetzen, durch politische Maßnahmen des modernen völkerrechtlichen Zivilschutzes:

- die internationale Erklärung der Siedlungsgebiete als *entmilitarisierte Rotkreuz-Schutzzonen*, gemäß Artikel 60 des Zusatzprotokolls I von 1977 zu den Genfer Rotkreuz-Konventionen von 1949,
- der bisher fehlende Abschluss gegenseitiger *Nichtangriffsverträge* mit allen NATO-verbündeten Staaten – *Freunde bombardieren einander nicht* –, damit unterbleiben Kriegswaffeneinsätze verbündeter Truppen auf deutschem Boden, und
- als Verbotsschild gegen Atomangriffe der deutsche Beitritt zum *UN-Atomwaffen-verbotsvertrag*, der seit 2021 in Kraft ist und dem bereits 66 Staaten angehören, darunter Österreich und Irland.

Jede dieser drei Maßnahmen gibt bereits einzeln Schutz. Im Zusammenwirken verstärken sie gegenseitig ihre Effekte. Bei akut drohender Kriegsgefahr in Deutschland dürfte eine überwältigende Mehrheit der Bevölkerung quer durch alle politischen Strömungen jede Maßnahme für den völkerrechtlichen Zivilschutz dringend herbeiwünschen. Die Schutzmaßnahmen laufen letztendlich darauf hinaus, Deutschland als Schlachtfeld zu versperren, für Feind und Freund, also als de facto neutrale und zivile Verbotsszone für jegliches Militär.

Abgesehen von einer kleinen deutschen UN-Blauhelmtruppe und dem Katastrophenschutz, wartet auf die Bundeswehr die personell aufwendige zivile Aufgabe der Cyberwehr, zur Sicherung der Datenverbindungen, bis hinunter auf die Ebene von Landkreisen und Gemeinden.

Kursumkehr. Die heutige Hauptaufgabe der deutschen Regierung ist es, Kriegszerstörungen von deutschem Boden fernzuhalten. Damit unter keinen Umständen die Feuerwalze des Munitionsverbrauchs durch Deutschland rollt, muss rechtzeitig der völkerrechtliche Zivilschutz aufgebaut sein. Es bestehen Zweifel, ob die amtierende deutsche Regierung dies als ihre Hauptaufgabe sieht. Sollten sich die Zweifel als begründet erweisen, erscheint eine politische Kursumkehr dringend nötig, und sei es durch Neuwahlen.

Um diese Umkehr in Deutschland herbeizuführen, dürfte es nicht nur die Aktionen der Friedensbewegung brauchen, sondern vor allem den Willen der überwältigenden Bürgermehrheit, den eigenen Lebensraum zu bewahren, unter persönlicher Betroffenheit. Mit dieser Kraft sind die Maßnahmen des völkerrechtlichen Zivilschutzes souverän umsetzbar.

Diese Maßnahmen haben zugleich einen unschätzbaren Begleiteffekt. In den großen europäischen Stellvertreterkrieg Russland/USA wären nämlich mehrere Länder verwickelt.

Eines davon hat aber eine unersetzliche Alleinstellung: Ohne *Deutschland* als Schlachtfeld, Kommandozentrale (Stuttgart, Wiesbaden, Ramstein) und Nachschub-Drehscheibe (Bremerhaven, Ramstein) ist dieser Krieg geografisch und technisch nicht führbar. Deutschland hat also die Wahl: Weitermachen wie bisher, mehr Panzer, mehr Bomber, mehr ausländische Truppen, mehr Sanktionen ... Oder Deutschland versperrt sich einseitig und souverän als Kriegsschauplatz.

In der echten Demokratie muss eine solche existentielle Entscheidung jederzeit bei den Bürgern und Bürgerinnen liegen. Die seit 1990 überfällige Schaffung der deutschen Verfassung, diese Forderung des Grundgesetzes, Artikel 146, (ein glücklicher Umstand?) sollte nun dieses bisher fehlende Bürgerrecht bringen, zusammen mit der drängenden Reparatur weiterer Demokratiemängel in Deutschland.

Und das 1990 versäumte (oder verhinderte?) gemeinsame Haus Europa von Lissabon bis zum Ural – es sollte nun möglich werden durch Rückkehr zu Verständigung und Entspannungspolitik, im Rahmen der zivilen *Organisation für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa (OSZE)*.

Auf der Suche nach einer neuen Friedens- und Sicherheitsordnung

Von Reinhard Gaede

Friedensfeindliche Tendenzen breiten sich heutzutage wieder aus, wenn wie im Weimarer Nationalprotestantismus Kirche und nationales Interesse gleichgesetzt werden.¹ Kyrill I., Patriarch der russisch-orthodoxen Kirche, bezeichnete die Regentschaft Putins im Zuge der Präsidentschaftswahl in Russland 2012 als „Wunder Gottes“ und kritisierte die Opposition. Zudem rief Kyrill offen zur Wahl Putins auf. ((Wikipedia, s.v. Kyrill I.) Wie Präsident Putin bezieht Kyrill I. die Worte Jesu „Niemand hat größere Liebe als die, dass er sein Leben lässt für seine Freunde.“ (Joh,15,13) auf Soldaten und ihren „Heldentod“. Die militaristische Umdeutung der Bibel wie in der Weimarer Zeit lebt in Kriegszeiten heute oft wieder auf.²

Nach dem Ende des Kalten Krieges zwischen den kapitalistischen Staaten im Westen und den ehemals kommunistischen Staaten Osteuropas ist eine Friedensdividende nicht spürbar. Eine Finanzmarkt- und Bankenkrise infolge trickreicher unseriöser Finanzprodukte und die dadurch ausgelöste Krise der Realwirtschaft in Europa und den USA wurde in eine Staatsschulden-Krise umgedeutet und mit Ausgaben-Programmen für die „Rettung“ der Banken, d.h. der Aktionäre und Gläubiger, beantwortet, wobei die Verursacher der Krise und Profiteure geschont, die Allgemeinheit der Steuerzahler aber belastet wurde. Infolgedessen fehlen für den sozialen Bereich, für die Friedensar-

beit in Konfliktzonen sowie für Entwicklungshilfe finanzielle Mittel. Dass durch Besteuerung hoher Einkommen Investitionen in diesen Bereichen möglich werden, war bisher nicht durch politische Mehrheiten organisierbar.

Neue Gefahren entstehen weniger durch Staaten, die diktatorisch regiert sind und auf Eroberung fremder Länder sinnen, sondern eher durch schwache, zerfallende Staaten, die ihr Gewaltmonopol nicht mehr durchsetzen können und hilflos sind gegenüber der Privatisierung und der Kommerzialisierung der Gewalt Einzelner und einzelner Gruppen. Eine zusätzliche Gefahr stellt der Terrorismus islamistischer Gruppen, aber auch nationalistischer Extremisten dar. Nach der Arbeitsgemeinschaft Kriegsursachenforschung fanden im Jahr 2020 insgesamt 29 Kriege und bewaffnete Konflikte statt.

Im Jahr 2014 hielt der Zerfall des syrischen Staates, ebenso die Kämpfe zwischen Regierung und Oppositionsgruppen sowie die Kämpfe zwischen Kurden und dem so genannten Islamischen Staat die Welt in Atem. Die Notwendigkeit, viele Flüchtlinge vor den Kämpfen unterzubringen und zu integrieren, stellt die Staaten vor schwer lösbare Aufgaben.

Der Zerfall der ehemaligen Sowjetunion in bisher 14 unabhängige Nachfolgestaaten neben Russland seit 1991 hat Spannungen zwischen den Nationen deutlich werden lassen. Im Kaukasus-Krieg 2008 standen sich Georgien auf der einen Seite, Russland und die international nicht anerkannten Republiken Südossetien und Abchasien auf der anderen Seite in einem 5 Tage dauernden Krieg gegenüber. Südossetien hatte sich 1991 für unabhängig erklärt. Seither kam es mehrfach zu Kämpfen mit Georgien. 2006 stimmte die Bevölkerung in einem Referendum fast geschlossen für die Unabhängigkeit. Dies wurde weder von der internationalen Gemeinschaft noch von Georgien anerkannt. Abchasien errang 1992 seine Abspaltung von Georgien in einem blutigen Sezessionskrieg, der zwischen 1992 und 1993 zehntausende Menschen das Leben kostete und 250.000 georgische Flüchtlinge zur Folge hatte. 1994 wurde unter Vermittlung der Vereinten Nationen ein Waffenstillstand vereinbart. Bislang sorgen 1.500 russische Soldaten als Friedenstruppe der Gemeinschaft Unabhängiger Staaten (GUS) für die Einhaltung des 1994 geschlossenen Waffenstillstandes zwischen Georgien und Abchasien. Im Kaukasus-Krieg 2008 demonstrierte der russische Staat seinen Macht-Anspruch in der kaukasischen Region und verhinderte einen Eintritt Georgiens in die Nato. (vgl. Wikipedia, s.v. Abchasien, Südossetien)

Moldawien, während der Auflösung der Sowjetunion seit 1991 unabhängig, wurde in seiner politischen Entwicklung durch den Transnistrien-Krieg wesentlich behindert. Nach einem Krieg von März bis August 1992 erreichte Transnistrien eine De-facto-Unabhängigkeit. Die nationalistische Führung Moldawiens hatte 1989 Russisch als zweite Amtssprache abgeschafft, was zur Entrüstung der russischsprachigen Minderheiten im Land führte. Die Kämpfe zwischen transnistrischen und moldauischen Einheiten dauerten vom 1. März 1992 bis zum 25. Juli 1992 und konnten unter Vermittlung Russ-



lands und dessen dort stationierter 14. Armee unter General Alexander Lebed schließlich beendet werden Moldau verlor im Laufe des Konflikts endgültig die Kontrolle über Transnistrien.

Bei der durch Russland unterstützten Separation der Krim und ihrer Aufnahme in die Russische Föderation im März 2014 sowie durch Abspaltung separatistischer Regionen im Osten der Ukraine verschärfen sich die Spannungen, begleitet von wechselseitigen Sanktionen zwischen Russland auf der einen Seite und den USA und der Europäischen Union auf der anderen Seite. Der Russisch-Ukrainische Krieg begann Ende

Februar 2014 in Form einer verdeckten Intervention von Streitkräften der russischen Föderation auf der ukrainischen Halbinsel Krim. Nach Besetzung des Parlamentsgebäudes von Simferopol erklärte das Parlament der Autonomen Republik Krim die Unabhängigkeit der Krim von der Ukraine, wenn die Bevölkerung bei einem Referendum am 16. März zustimme. Die Vertretung des Krimtatarischen Volkes hatte das Referendum für illegal erklärt und zum Boykott aufgerufen. Auch die Regierung in Kiew sah einen Widerspruch zur ukrainischen Verfassung. Am 11. März 2014 wurde vom Parlament der Krim die dem Referendum vorgreifende Unabhängigkeitserklärung der Autonomen Republik Krim und der



Stadt Sewastopol verabschiedet. Das Referendum vom 16. März sah eine Zustimmungsquote von 96,77% der Teilnehmenden bei 83,1% Wahlbeteiligung. Der russische Menschenrechtsrat bestritt das Ergebnis und sah für die Stadt Sewastopol nur eine Zustimmungsquote von 50–60% bei einer Wahlbeteiligung von 30–50%. Am 17. März stellte die Republik Krim einen Beitrittsantrag an die Russische Föderation. Mit der Ratifizierung des Beitrittsvertrags durch den russischen Föderationsrat am 21. März 2014 war die Eingliederung als Republik Krim in die russische Föderation aus russischer Sicht gültig. Seither sieht die Russische Föderation die Republik Krim und Sewastopol als Teil Russlands an. Die Ukraine erkennt dies nicht an, sondern betrachtet die gesamte Krim weiterhin als ukrainisches Staatsgebiet. Der UN-Sicherheitsrat erklärt das Referendum auf der Krim gegen die Stimme Russlands und bei Enthaltung Chinas am 15. März 2014 als ungesetzlich. Die UN-Vollversammlung erklärte das Referendum und

die Sezession der Krim am 19. Dezember 2016 für ungültig. Die Entscheidung wurde mit einer Mehrheit von 100 Stimmen gegen 11 Gegenstimmen bei 58 Enthaltungen getroffen. Nach UN-Angaben wurden von Beginn der Krimkrise bis Mai 2014 rund 10.000 Menschen vertrieben. Die Vertriebenen sind hauptsächlich Krimtataren, Ukrainer und Russen. (vgl. Wikipedia, s.v. Annexion der Krim 2014)

In Belarus (Weißrussland) beanspruchte die Demokratiebewegung den Sieg der Präsidentschaftswahl vom 9. August 2020 für die Bürgerrechtlerin Swetlana Tichanowskaja. Eine sehr starke, von Frauen dominierte Opposition protestierte gegen offensichtliche Fälschungen der Wahl und forderte den Rücktritt von Diktator Alexander Lukaschenko, Neuwahlen und Demokratie sowie die Freilassung der massenweise verhafteten Demonstrant(inn)en. Die instabile Lage erhöht die Abhängigkeit des diktatorischen Regimes von Russland. Die Europäische Union hat Sanktionen gegen die weißrussische Führung verhängt. Auch die Wahlbeobachtungsorganisation der OSZE (Organisation für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa) hat „massive“ Rechtsverletzungen und Folter in Belarus verurteilt und eine Wiederholung der Präsidentschaftswahlen gefordert. Etwa 6700 Demonstrant(inn)en sollen festgenommen worden sein. Am 7. September 2020 wurde Maria Kalesnikava, eine der drei Kandidatinnen und am 9. September der Rechtsanwalt Maksim Snak, beide führende Mitglieder im Koordinierungsrat der Proteste, von Maskierten ohne Kennzeichen auf offener Straße entführt und kamen in Untersuchungshaft. Als Kalesnikava in die Ukraine abgeschoben werden soll, wehrte sie sich erfolgreich dagegen, indem sie ihren Ausweis zerstörte. Fast ein Jahr nach ihrer Festnahme wurde sie laut belarusischen Staatsmedien zu elf Jahren Haft verurteilt. Ihr ebenfalls angeklagter Anwalt Maxim Snak wurde zu zehn Jahren Haft verurteilt. Beide sollen die Haft im Straflager verbüßen, Snak in einem mit verschärften Haftbedingungen. Es gibt gegen die Haft der Oppositionellen auch diplomatische Proteste der EU-Staaten. Die Oppositionskandidatin Swjatlana Zichanouskaja floh nach Litauen. Eine Verfassungsänderung wurde schließlich von Präsident Lukaschenko ins Spiel gebracht, um den Protesten zu begegnen. Internationales Aufsehen erregte die Entführung einer Passagiermaschine der irischen Fluggesellschaft Ryanair auf dem Weg von Athen nach Vilnius. Am Flughafen wurde der belarussische Oppositionelle Raman Pratassewitsch mit seiner Freundin Sofia Sapega als angebliche Terroristen festgenommen. Das Staatsfernsehen strahlte ein „Geständnisvideo“ aus; die Eltern des Journalisten halten es für erzwungen.

Im September 2020 war ein Krieg zwischen Aserbaidschan und Armenien ausgebrochen. Bergkarabach, das völkerrechtlich zu Aserbaidschan gehört – 85 % der Bevölkerung Aserbaidschans sind schiitische Muslime – und mehrheitlich von christlichen Armeniern bewohnt wird, wurde bisher von armenischen Truppen kontrolliert und hatte faktisch einen autonomen Status. Die armenischen Truppen wurden von aserbaidischischem Militär angegriffen. Auch die Türkei griff auf der Seite Aserbaidschans in die Kämpfe ein und entsandte von ihr bezahlte nahöstliche Milizen. Die Kriegsparteien hatten mehrere Waffenruhen gebrochen. Anfang November 2020 haben sich Aserbaidschan und Armenien auf einen von Russland vermittelten, fünf Jahre gültigen Waffenstillstand geeinigt. Laut Abkommen sind russische Truppen für die Kontrolle der Waffenruhe zuständig. Zwischen Bergkarabach und Armenien soll der Ver-

kehr auf dem ebenfalls vom russischen Militär kontrollierten (Latschin-)Korridor überwacht werden. Weiterhin sieht das Abkommen einen Gefangenenaustausch und eine Rückkehr Geflüchteter vor. Zudem werden mehrere Gebiete an Aserbaidschan übergeben, was früher geflüchteten aserbaidischen Bewohnern die Rückkehr ermöglichen wird, was aber in Armenien für intensive Proteste gesorgt hat. Das Abkommen erweitert den russischen Einfluss durch militärische Präsenz in der Region. Aber am 13. September 2022 wurden aserbaidische Angriffe auf Armenien gemeldet, während Armeniens Schutzmacht Russland auf den Krieg in der Ukraine konzentriert ist, so die Frankfurter Rundschau, (FR.) 14. September 2022, Nr. 214. Unklar ist ob ein erneuter Waffenstillstand hält. Die Gefahr neuer Kriege zwischen den verfeindeten Nachbarstaaten könnte verhindert werden durch Dialoge z.B. im Bereich des Umweltschutzes, durch Austausch von Kulturangeboten usw. Ein Beispiel für Versöhnung und Kooperation war bisher die Aktion von zwei Dorfgemeinschaften aus Armenien und Aserbaidschan, ihre Dörfer mit unangetasteten Häusern zu tauschen.

Am 7. April 2014 wurde in Teilen der ukrainischen Oblast die Volksrepublik Donezk ausgerufen. In Teilen des Gebiets fand eine Volksbefragung über „staatliche Unabhängigkeit“ statt. Nach Angaben der „Wahlkommission“ hätten sich bei 81% Wahlbeteiligung eine Mehrheit von 96% für die Unabhängigkeit von der Ukraine ausgesprochen. Ukraine, EU und USA bezeichneten das Referendum, das nach der Unabhängigkeitserklärung der Separatisten am 12. Mai erfolgte, als illegal. (vgl. Wikipedia, s.v. Volksrepublik Lugansk). Am 21. Februar 2022 verkündete Präsident Wladimir Putin die Anerkennung der Volksrepublik Lugansk und der Volksrepublik Donezk als eigenständige Staaten und ordnete eine Entsendung von Truppen in die von Separatisten kontrollierten Gebiete an. Es folgten Maßnahmen weiterer Eskalation durch Russland insbesondere mit dem Aufbau prorussischer bewaffneter Milizen in den ostukrainischen Oblasten Donezk und Luhansk, die dort gemeinsam mit regulären Truppen gegen die ukrainischen Streitkräfte und Freiwilligenmilizen kämpften. Die mit internationaler Hilfe zustande gekommenen Minsker Abkommen von September 2014 und Februar 2015 sahen für den Krieg in der Ostukraine einen dauerhaften Waffenstillstand vor; tatsächlich erreicht wurde nur eine Stabilisierung des lokalen Konflikts zeitweise. Ab Sommer 2021 zog Russland massiv Truppen an der ukrainischen Grenze zusammen. Seit dem 24. Februar 2022 folgte eine groß angelegte Invasion durch die russische Armee aus mehreren Richtungen. Die NATO verweigerte ein direktes Eingreifen, um Kämpfe zwischen dem Bündnis und Russland zu vermeiden. Zahlreiche Bündnisländer, sowie die Europäische Union und auch die neutralen Staaten Schweden und Finnland, unterstützten die Ukraine aber mit Geld und Waffen. Bis zum 30. März flohen über vier Millionen Ukrainer vor den Kämpfen und vor russischem Bombardement ins Ausland. (vgl. Wikipedia s.v. russisch-ukrainischer Krieg) Seit April ist ein Teil großer und kleinerer ukrainischer Städte und ihre Infrastruktur zerstört, fast völlig Mariupol.

Russland, bisher noch Mitglied im Menschenrechtsrat, (HRC, Human Rights Council, zwischenstaatliches Gremium von 47 Staaten innerhalb der Vereinten Nationen, gegründet von der UN-Generalversammlung 2006, steht international unter Anklage

schwerster Verletzung der Menschenrechte seit zuerst dokumentierten Gräueltaten in Butscha, einem Vorort von Kiew. Die ukrainische Armee behauptet ihre Gebiete, z.T. noch mit gelieferten Waffen von Nato-Staaten, die aber wegen der Gefahr eines Atomkrieges nicht direkt eingreifen.



Der Krieg hat sich zum Stellungskrieg entwickelt. Große Gefahren gehen von dem von russischen Truppen besetzten und zurzeit umkämpften AKW Saporischschja aus. Fachleute der Internationalen Atomenergiebehörde (IAEA) waren auf dem Weg, um „die Sicherheit der größten Nuklearanlage der Ukraine und Europas zu schützen“. (Fr. Nr. 201, 30. August 2022) Die IAEA verlangt eine Sicherheitszone um das AKW. Aus der Oblast Charkiw, teilweise auch aus der Oblast Luhansk, haben sich russische Truppen nach einer ukrainischen Gegenoffensive zurückgezogen. (FR., 12. 09. 2022, Nr. 212) In den heftig umkämpften separatistischen Republiken Luhansk, Donezk und Cherson fanden Volksabstimmungen über den Beitritt zur Russischen Föderation statt. (FR., 21.09.2022)

Am 21.09.2021 rief Präsident Putin eine Teilmobilmachung aus und drohte westlichen Staaten mit einem Atomkrieg. (FR. 22.09.2022, Nr. 221). Bei Protesten gegen die angeordnete Teilmobilmachung seien in Russland mehr als 1300 Menschen festgenommen worden. So die Nicht-Regierungsorganisation OVD-Info am 21.9.2022. Festnahmen habe es neben Moskau und St. Petersburg auch in 36 anderen Städten gegeben. Menschen riefen immer „Net Wojne-Nein zum Krieg“. (www. Tagesschau.de) Nach den international nicht anerkannten Referenden in russisch besetzten Gebieten der Ukraine hat der Kreml eine rasche Annexion vorbereitet. Als Mindestziel wird die komplette Eroberung des Gebiets Donezk genannt. (ZDF 30.9.2022) Beobachter (innen) rechnen mit einer langen Dauer des Krieges.

Die deutsche Friedensbewegung ist zurückgedrängt durch die Mehrheitsmeinung, dass eine militärische Unterstützung westlicher Staaten noch lange Zeit nötig sein wird und dass zusätzlich zu den bisherigen 49 Milliarden Rüstungsausgaben im Haushalt 2022 noch in diesem Jahr 100 Milliarden als Sondervermögen eingestellt werden sollen, das der Bundeswehr über mehrere Jahre zur Verfügung stehen soll. Der Appell „Nein zum Krieg. Demokratie und Sozialstaat bewahren – Keine Hochrüstung ins Grundgesetz!“ hat jedoch immerhin mehr als 50 000 Unterschriften bekommen. Auch der BRSD hatte den Aufruf unterstützt. Damit steht Europa zwischen Krieg und Frieden. Eine neue Ordnung für Sicherheit und Frieden wird gesucht.

Ver säumnisse der Nato-Staaten bisher waren: Mangel an Sensibilität für Spannungen zwischen Ukraine und Russland in der Vergangenheit. Der Druck seit 2013, die Ukraine müsse sich entscheiden zwischen Beitritt zur EU oder zur Eurasischen Wirtschaftsunion mit Russland – vorher gab es einen einheitlichen Wirtschaftsraum ohne Zollgrenzen – hat Spannungen zusätzlich erhöht. Beim Istanbul OSZE-Gipfeltreffen 1999 unterzeichneten dann die KSE-Vertragsstaaten das KSE-Anpassungsabkommen (AKSE [zur Begrenzung konventioneller Streitkräfte in Europa]). Das KSE-Anpassungsabkommen ist nicht in Kraft getreten, obwohl Russland es 2004 ratifiziert hat. In

der NATO blockierten die USA die Ratifizierung des AKSE-Vertrags, nachdem George W. Bush 2001 sein Amt als Präsident angetreten hatte. Die Nicht-Ausweitung der NATO gab es als mündliche – allerdings nicht schriftliche – Zusagen gegenüber Präsident Gorbatschow (USSR), Bundeskanzler Kohl (Deutschland) sowie den Außenministern Genscher (Deutschland) und Baker (USA). Präsident Putin (Russland) beklagte seitdem Bedrohung der Sicherheitsinteressen Russlands, auch wenn der Beitritt zur Nato das Recht der Staaten des ehemaligen Warschauer Pakts (Polen, Tschechien, Ungarn, Bulgarien, Estland, Litauen, Rumänien, Slowakei und Slowenien) war. Deeskalierende Maßnahmen sind deshalb notwendig, z.B. Internationale Sicherheitsgarantie der Neutralität der Ukraine.

Beispiele zivilen Widerstands gab es sogar im Krieg; Marina Owsjannikowa unterbrach mit lautem Rufen und einem Plakat gegen den Krieg am 14.03.2022 die Haupt-Nachrichtensendung des russischen Staatsfernsehens. In der Ukraine stellten sich unbewaffnete Menschen Panzern und Militärfahrzeugen entgegen und verdrehten Richtung weisende Schilder. Eine Umfrage des Kiewer Internationalen Instituts für Soziologie 2015 zeigte, dass gewaltloser Widerstand im Falle einer Besetzung des Landes beliebt wäre. Die ermutigende Einsicht ist: Ein Land zu besetzen, bedeutet noch nicht, es zu kontrollieren.

Zu erinnern ist auch an Beispiele gewaltlosen Widerstands und Verweigerung der Kooperation mit Besatzern, wie sie von Martin Luther King und Mahatma Ghandi vorgelebt worden sind. (vgl. Artikel Gewaltfreie Aktion, wikipedia, ebenso die Zeitschrift „Gewaltfreie Aktion“, ebenso „Versöhnung“, die Zeitschrift des Versöhnungsbundes.)

Die bekanntesten Beispiele gewaltfreien Widerstandes – außer der friedlichen Revolution in der DDR 1989 – waren die aus der Tschechoslowakei, als am 21. August 1968 eine halbe Million Soldaten der Sowjetunion, Polens, Ungarns und Bulgariens in die Tschechoslowakei einrückten. In der Tschechoslowakei funktionierte der eigentliche Plan der Sowjetunion, eine neue Regierung zu präsentieren, aufgrund des gewaltlosen, geschlossenen Protests der Bevölkerung des okkupierten Landes nicht.³ „So wurden Ortstafeln und Straßenschilder verdreht, übermalt, zerschlagen oder abmontiert, so dass ortsunkundige Besatzer in falsche Richtungen geschickt wurden. Tschechoslowakische Eisenbahner leiteten Nachschubzüge für die Rote Armee auf Abstellgleise. Tausende zumeist selbstgezeichnete oder selbstgedruckte Plakate, die die Besatzer verspotteten und zum passiven Widerstand aufriefen, wurden vorwiegend in Prag und Bratislava, aber auch in anderen Städten verteilt und an Häuserwände und Schaufenster geklebt. Auch der damalige tschechoslowakische Rundfunk spielte eine große Rolle. So wurde unter dem damaligen Leiter Zdeněk Hejzlar eine mobile Sendestation eingesetzt, um die Bevölkerung zu informieren. Auch der ORF spielte dabei eine große Rolle, indem er die Tschechoslowaken via Kurzwelle-Sendeanlagen in Österreich informierte. Im eigenen Land wurden sie über die Ereignisse gar nicht bzw. teils falsch informiert. Daneben spielten auch Piratensender eine wichtige Rolle, die von den sowjetischen Besatzungstruppen ebenfalls nicht völlig ausgeschaltet werden konnten.“ (Wikipedia, Artikel Prager Frühling) Zwar musste die Führung (Staatspräsident Ludvík Svoboda und Erster Sekretär der Kommunistischen Partei Alexander Dubček) kapi-

tulieren, aber nach einer Phase der Resignation bildete sich eine Bürgerrechtsbewegung. In den neu gebildeten zwei Staaten Tschechien und Slowakei konnte die staatliche Souveränität erhalten bleiben.

Verhandlungen zur Beendigung des Krieges sollten nicht aufgegeben werden. Die Ukraine und Russland haben sich auf separate Abkommen zur Getreideausfuhr geeinigt. Damit könnte die Seeblockade, mit der Russland die Ausfuhr von Getreide aus der Ukraine verhindert, vorerst überwunden sein. Die Ukraine ist einer der größten Getreideexporteure der Welt, Rund 20 Millionen Tonnen Getreide warten in Silos der ukrainischen Hafenstadt Odessa auf die Verschiffung. (ZDF, 22.07.2022, 17.15 h)

Reparationszahlungen nach einem Krieg, Bestrafung von Kriegsverbrechen nach einem Krieg, Hilfe für Menschen mit traumatischen Belastungen gehören ebenso zu einer Friedensordnung. Aufnahme von Flüchtlingen, Städte-Partnerschaften, persönliche Kontakte zwischen Menschen verfeindeter Nationen sind Schritte zum Frieden. Bei Haushaltsplanungen ist zu berücksichtigen: Zivile Krisenprävention und -intervention, Ziviler Friedensdienst, Mediation, Internationale Entwicklungszusammenarbeit, humanitäre Hilfe, Diplomatie und Zivile Verteidigung). Dazu gehören zudem Mittel- und Beitragssteigerungen für die OSZE und die UNO sowie der Aufbau ständig verfügbarer inter-kulturell und in Entwicklung von Organisationen erfahrener Kräfte für Internationale Polizeieinsätze. Eine nachhaltige Sicherheitspolitik beruht auf Pfeilern:

1. Gerechter Wirtschafts- und Lebensstil
2. Nachhaltige Entwicklung der EU-Anrainerstaaten
3. Entwicklung einer globalen zivilen Sicherheitsarchitektur

1 Vgl. Reinhard Gaede: Kirche – Christen – Krieg und Frieden. Die Diskussion im deutschen Protestantismus in der Weimarer Republik. Schriftenreihe Geschichte & Frieden, Bd. 41, Bremen 2018

2 Vgl. Friedrich Erich Dobberahn: Deutsche Theologie im Dienste der Kriegspropaganda. Umdeutung von Bibel, Gesangbuch und Liturgie 1914–1918, Göttingen 2021

3 Vgl. Vladimír Horský: Prag 1968. Systemveränderung und Systemverteidigung. Studien zur Friedensforschung, Hg. Georg Picht, Heinz Eduard Tödt, Heinz Theo Risse. Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft Band 14, Heidelberg 1975, S. 238 ff.

Die Macht gewaltlosen Widerstands

Von Benjamin Isaak-Krauß

Ziviler Widerstand, der auf Gewaltanwendung verzichtet, ist nicht weniger „realistisch“ als der bewaffnete Kampf und Aufrüstung. Im Gegenteil: Er hat viel häufiger Erfolg.

Unbewaffnete Menschen blockieren Panzer. Straßenschilder werden verändert, so dass „F*ckt euch!“ darauf steht oder alle Wege nach Den Haag zum Internationalen Strafgerichtshof zeigen. Es kursieren Videos von Ukrainern, die russischen Soldaten, die ohne Benzin gestrandet sind, anbieten, sie nach Moskau abzuschleppen, und Bilder

von russischen Deserteuren, die mit Tee und Jubel empfangen werden. In ganz Europa organisieren Menschen Netzwerke der gegenseitigen Hilfe, die Hilfsgüter in die Ukraine bringen und verteilen, und helfen, Flüchtlinge unterzubringen und zu versorgen.

In Russland riskieren tausende bei Demonstrationen ihre Freiheit und ihr Leben, während hunderte Priester mutig ihrer Hierarchie widersprechen, zu Befehlsverweigerung aufrufen und Präsident Putin mit Verdammnis drohen. Hacker durchbrechen die Mediensperre des staatlichen Fernsehens und senden zensierte Kriegsbilder. Tausende Freiwillige nutzen Google-Rezensionen und andere kreative Wege, um offene Kommunikationskanäle zu schaffen und den kriegstreiberischen Lügen der Staatspropaganda etwas entgegenzusetzen.

Diese Wirklichkeit des massenhaften und gewaltfreien Widerstands in der Ukraine und Russland wird in den Diskussionen über eine „Zeitenwende der Friedensethik“ ausgeblendet oder bestenfalls als sekundär zur militärischen Verteidigung der Ukraine und den Sanktionen der russischen Wirtschaft gesehen. Besonders deutlich wird dies im Artikel von Johannes Fischer im Magazin *zeitzeichen*. Auch Ralf Haska blendet im Interview mit der Eule zivile Verteidigung aus, erwähnt lediglich die Produktion von Molotov-Cocktails (die als Anti-Panzer-Waffen nicht tödlich sind und auch wenig Effekt haben).

Diese selektive Wahrnehmung und das Gefühl der Ohnmacht angesichts des Angriffskrieges, führen zum fatalen Ruf nach Aufrüstung. Dabei werden strategische Interventionsmöglichkeiten zur Schwächung von Putins Macht verspielt. Im Eifer für mehr „Realismus“ werden die Ergebnisse empirischer Forschung ignoriert, die gezeigt hat, dass gewaltfreie Bewegungen in den letzten hundert Jahren etwa doppelt so erfolgreich waren als solche, die auf einen bewaffneten Kampf setzten.

Im Folgenden möchte ich die spontanen Formen gewaltfreien Widerstands kurz in den Kontext der Forschung zu zivilem Widerstand und sozialer Verteidigung einordnen, in der Hoffnung, die Debatte über eine wirklichkeitsgemäße und evangelische Friedensethik zu versachlichen. Schließen möchte ich mit einer Reihe Fragen schließen, die eine realistische Friedensethik sich stellen müsste.

Gewaltfreie Verteidigung: Die Macht des Gegners schwächen

Alle eingangs genannten Beispiele sind Formen des zivilen Widerstands oder der gewaltfreien Verteidigung, die einen Beitrag dazu leisten, dass die demokratisch legitimierte Regierung der Ukraine zwei Wochen nach Beginn der völkerrechtswidrigen russischen Invasion immer noch nicht gefallen ist.

Angesichts der schwierigen Informationslage ist es schwierig abzuschätzen, wie zahlreich diese Aktionen sind und welchen Einfluss sie auf die Konfliktdynamik haben. Aber im Lichte der komparativen Forschung zu gewaltfreiem und bewaffnetem Widerstand gibt es gute Gründe anzunehmen, dass sie eine erhebliche Rolle dabei spielen, die Moral der russischen Armee zu brechen und so eine der wichtigsten Säulen des Putin-Regimes nachhaltig auszuhöhlen.

Anders als vielfach behauptet, ist das Ziel gewaltfreien Widerstands nicht, das Mitgefühl von Diktatoren zu wecken oder Unterdrückter zur Umkehr zu bewegen. Gewalt-

freier Widerstand zielt vielmehr darauf ab, die Macht des Gegners zu schwächen, so dass dieser keinen Schaden mehr anrichten kann.

Dazu analysiert man, auf welchen Säulen seine Macht ruht, identifiziert Schwachstellen und entwickelt Strategien, um diese auszunutzen und bestimmte Säulen zum Einsturz zu bringen. Gewaltfreier Widerstand versucht gezielt, Zugang zu Ressourcen zu begrenzen, interne Konflikte zu verschärfen oder einzelne Gruppen zur offenen oder verdeckten Non-Kooperation zu bewegen.

Von der Diktatur zur Demokratie

Dieses Verständnis des gewaltfreien Widerstands ist nachhaltig beeinflusst von dem 2018 verstorbenen Konfliktforscher Gene Sharp, dessen Lebenswerk die Erforschung der Dynamiken gewaltfreien Kampfes war. In seiner Doktorarbeit untersuchte Sharp historische Beispiele gewaltfreien Widerstands und analysierte ihre Dynamik. Auch wenn er sich selbst immer nur als Forscher verstand und gewaltfreien Widerstand als universale und gleichzeitig zutiefst kontext-abhängige Reaktion von Menschen darstellte, prägten Sharps Konzepte Protestbewegungen in aller Welt.

Sharps kurzes Pamphlet „Von der Diktatur zur Demokratie“ beeinflusste die serbischen Aktivisten von Otpor, die mit ihren humorvollen und klug eskalierenden Kampagnen erreichten, was die Bomben der NATO nicht erreichen konnten: den Sturz des Diktators Milošević. Von dort verbreiteten sich seine Konzepte sowohl in Osteuropa, wo sie die Orangene Revolution in der Ukraine 2004, sowie die erneuten Maidan-Proteste 2014 nachhaltig prägten, als auch nach Tunesien, Ägypten und Syrien. Den Akteuren des Arabischen Frühlings halfen sie, ihre eigenen Strategien zu entwickeln. Die massenhaften Formen ziviler Verteidigung, die wir in der Ukraine derzeit beobachten, erwachsen auch aus dem fruchtbaren Boden dieser Erfahrungen.

Ohne die Beherrschten kann ein Herrscher nicht herrschen

Sharps zentrale theoretische Einsicht ist, dass Macht nicht einfach da ist, sondern eine Beziehung darstellt, die maßgeblich vom Einvernehmen Anderer abhängt. Ohne die Beherrschten kann ein Herrscher nicht herrschen, ohne Steuerbeamte keine Steuern eintreiben und ohne Ingenieure keine Brücken, Paläste oder Waffen bauen. Der Begriff des Einvernehmens sollte dabei nicht mit Freiwilligkeit verwechselt werden. Neben der Kontrolle materieller Ressourcen (Geld, Rohstoffe, Waffen, etc.), humaner Ressourcen und Wissen, nennt Sharp als „Säulen der Macht“ explizit Furcht vor Repressionen, ökonomische Abhängigkeit der Menschen vom Status Quo und Respekt vor Autorität.

Dennoch ist diese Perspektive zutiefst ermutigend, denn daraus folgt: Wenn die Beherrschten ihr Einvernehmen entziehen und es ihnen gelingt, ein paar der anderen tragenden Säulen des Regimes ins Wanken zu bringen, können sie gewinnen. Wenn etwa immer mehr einflussreiche Unterstützer sich zurückziehen oder große Teile des Sicherheitsapparats Befehle verweigern, dann sind die Tage des Herrschers gezählt.

Wie ziviler Widerstand funktioniert

In ihrer bahnbrechenden Studie „Why Civil Resistance works“ untersuchten die Politikwissenschaftlerinnen Erica Chenoweth und Maria Stephan mehrere hundert Protestbewegungen des 20. Jahrhunderts mit maximalistischen Zielen (Ende einer Besatzung, Unabhängigkeit eines Territoriums oder Wechsel des Machthabers) und kamen zu einem für sie selbst überraschenden Ergebnis:

Zwar scheiterten sowohl gewaltfreie als auch gewaltsame Aufstände gegen militärische Besatzungen oder autoritäre Regime deprimierend oft, allerdings waren gewaltfreie Bewegungen im Schnitt etwa doppelt so erfolgreich wie gewaltsame (53% im Vergleich zu 25%). Außerdem bemerkten sie, dass selbst im Falle eines Scheiterns die langfristigen Konsequenzen gewaltfreier Bewegungen eher Richtung Demokratie wiesen, während gewaltsame gescheiterte und erfolgreiche Revolutionen die Chancen von Bürgerkriegen oder Diktaturen erhöhten.

Diese empirischen Erkenntnisse widerlegen die weitverbreitete und auch in den kritischen Beiträgen zur „neuen Friedensethik“ unhinterfragte Annahme, im Angesicht skrupelloser Autokraten helfe nur noch Gewalt. Im Gegenteil, die Entscheidung auf die militärische Verteidigung zu setzen, reduziert die Erfolgchancen erheblich! Allein dies wäre schon Grund genug, die Logik gewaltfreien Widerstands ins Zentrum einer wirklichkeitsgemäßen Friedensethik zu stellen.

Doch was macht gewaltfreie Bewegungen so erfolgreich? Wie können die Erfolgchancen von Widerstand erhöht werden und welche Fallen gibt es?

Chenoweth und Stephan zufolge braucht es drei Hauptzutaten für einen Erfolg:

- Breite Beteiligung diverser Gruppen,
- wechselnde Taktiken, die Druck aufbauen und gleichzeitig Repressionen minimieren,
- Loyalitätsverschiebungen innerhalb wichtiger Säulen der Macht des Gegners.

Alle drei Faktoren sind wichtig, aber der breiten Beteiligung kommt ein besonders hoher Wert zu, da sie Synergieeffekte erzeugt. So reduziert sich das Risiko für die einzelnen Beteiligten, je größer die Gruppe ist. Gleichzeitig entsteht ein immer größeres Gefühl der Wirkmächtigkeit, das wiederum zum Wachstum der Widerstandsbewegung führt.

Insbesondere in Kontexten mit hoher Repression, wie in Russland, ist es wichtig, nicht nur auf zentrale Protestmärsche zu setzen. Stattdessen müssen auch verstreute Taktiken etabliert werden, wie etwa eine Uhrzeit, zu der alle zuhause bei offenem Fenster laut auf ihre Töpfe schlagen, so ihre Wut auf Putin zum Ausdruck bringen und gleichzeitig merken: Da sind noch andere, denen es ähnlich geht.

Das gegnerische Lager spalten

Mindestens so wichtig wie die Einheit der eigenen Gruppe, ist die Fähigkeit einer Bewegung, das gegnerische Lager zu spalten und Loyalitätsverschiebungen innerhalb der Säulen seiner Macht hervorzurufen. Diese können von offener Desertion, wie sie aus der Ukraine massenhaft berichtet wird, bis zur bloßen Zurückhaltung derer, die

sonst aktiv das Regime unterstützen, reichen (s. die Enthaltung Chinas in der UN oder die Haltung einzelner russischer Oligarchen).

Ein besonderes Gewicht kommt dabei Personen, Gruppen oder Institutionen zu, die Ressourcen kontrollieren, besondere Fähigkeiten haben (z.B. Ingenieure, die die Erdgasförderung am Laufen halten oder Flugzeuge warten) oder über besondere Anerkennung in der Gesellschaft verfügen. Hierzu gehören Bildungs- und kulturelle Institutionen oder auch die Orthodoxe Kirche in Russland, deren Führungsriege derzeit noch treu zu Putin hält, während unter ihren Priestern und Mönchen bereits deutliche Kritik laut wird.

Eine breite und diverse Partizipation erhöht dabei die Wahrscheinlichkeit, dass zwischen den Aktiven und Mitgliedern wichtiger Säulen enge Beziehungen bestehen, so dass Repressionen oft Loyalitätsverschiebungen zur Folge haben – wenn etwa die Kinder von Oligarchen sich an Antikriegsdemos beteiligen und verhaftet werden. Die enge historische und kulturelle Verbindung der Ukraine und Russlands ist hier von großem Vorteil, da so viele gegenseitige Beziehungen bestehen. Gleichzeitig sind die immense Kontrolle des Kremles über die Medien und die Stärke der Desinformationskampagnen eine große Hürde für Loyalitätsverschiebungen.

Gewaltfreien Widerstand erlernen

Hinsichtlich der Partizipation großer Menschenmengen haben gewaltfreie Bewegungen im Vergleich zum bewaffneten Widerstand eine entscheidende Stärke: Die Hürden zum Mitmachen sind viel geringer. Zwar braucht der Widerstand gegen eine militärische Invasion oder einen Autokraten wie Putin in jedem Fall eine Menge Mut, egal ob gewaltfrei oder bewaffnet. Aber darüber hinaus erfordert die Beteiligung an einem bewaffneten Kampf die Fähigkeit, Waffen effektiv zu nutzen, was mehrere Wochen Ausbildung nötig macht.

Die Teilnahme am bewaffneten Kampf beinhaltet darüber hinaus oft die komplette Aufgabe eines zivilen Lebens, wie man an den Geschichten über ukrainische Väter erkennen kann, die, nachdem sie ihre Familien in Sicherheit gebracht haben, zum bewaffneten Kampf an die Front zurückkehren. Auch die psychologischen Folgen der Ausübung von Gewalt, sowie ethische Bedenken sind Hindernisse, die Menschen davon abhalten, sich bewaffneten Gruppen anzuschließen.

Gewaltfreier Widerstand hingegen wird zwar durch Trainings und ein Verständnis der grundlegenden Strategie in seiner Effektivität gesteigert, doch handelt es sich hierbei um wesentlich leichter erlernbare Fähigkeiten und Kenntnisse. Eine Umfrage in der Ukraine zeigte, dass ein deutlich größerer Teil der Bevölkerung bereit wäre, sich an (selbst sehr gefährlichen) Formen des gewaltfreien Widerstands zu beteiligen, als auf Menschen zu schießen und gegebenenfalls zu töten.

Auch das Verhalten der Konfliktparteien spielt eine wichtige Rolle für Erfolg oder Scheitern einer Widerstandsbewegung. Erfolgreiche Bewegungen schaffen es, Repressionen zu nutzen, um Sympathien zu gewinnen und mehr Partizipation von bisher Unbeteiligten zu erzeugen. Die Solidarisierung der Weltöffentlichkeit und auch vieler Menschen in Russland demonstriert diesen sogenannten backfire effect. Umgekehrt

kann Repression eine Bewegung auch dazu bewegen, selbst Gewalt anzuwenden oder Gewalt zu eskalieren, was eine wahrgenommene Äquivalenz und eine Schwächung des backfire effects zur Konsequenz hätte.

Die empirischen Arbeiten von Chenoweth und Stephan lösten eine Welle neuer Forschung zu den Dynamiken zivilen Widerstands aus, die unser Verständnis bereichern und die Praxis sozialer Bewegungen beeinflussen. Dabei werden immer wieder auch Erkenntnisse revidiert oder neue Fragestellungen kommen auf, wie es in der Wissenschaft üblich ist. Eine der am heftigsten diskutierten Fragen ist etwa, welche Rolle ausländische Unterstützung auf die Erfolgchancen einer gewaltfreien Bewegung hat. Während bewaffnete Gruppen meist vom Ausland abhängig sind, scheinen gewaltfreie Bewegungen durch ausländische Förderung eher geschwächt zu werden, da sie vom Regime als ferngesteuerte Agenten hingestellt werden können. Diese Frage hat direkte Auswirkungen auf die friedensethischen Überlegungen.

Braucht es eine neue Friedensethik?

Braucht es angesichts des russischen Einmarschs in die Ukraine eine neue Friedensethik? Von Kritikern „der“ EKD-Friedensethik wird immer wieder der Vorwurf erhoben, das Beharren auf gewaltfreien Optionen sei „weltfremd“. Die Debatte sollte demgegenüber wissenschaftliche Erkenntnisse stärker aufnehmen, die bisher im deutschsprachigen Raum und in der aktuellen Diskussion leider nur wenig Beachtung erfahren oder bewusst oder unbewusst verzerrt dargestellt werden.

Ein Teil dieses Problems ist auch der Friedensbewegung selbst zuzuschreiben. Allzu oft ist nur von präventiven oder postkonflikt-Maßnahmen sowie Diplomatie die Rede. Dass es mit den Konzepten des gewaltfreien Widerstands auch effektive gewaltfreie Wege gibt, Konflikte auszutragen und sich zu behaupten, wird selten erwähnt. Eine löbliche Ausnahme bildet die Initiative „Sicherheit neu denken“ der Evangelischen Landeskirche in Baden (EKIBA), die das Konzept der sozialen Sicherheit ausführlich darstellt und einen wichtigen Beitrag zu seiner Verbreitung geleistet hat.

Johannes Fischer und andere berufen sich auf Dietrich Bonhoeffers Struktur des verantwortlichen Lebens, der zufolge es Situationen geben kann, in denen wir uns nur schuldig machen können. Sie wenden sich gegen die „Zuckerwattewelt“ der Friedenslogik, die die Unausweichlichkeit von Konflikten angeblich nicht wahrhaben will. Daraus folgt jedoch nicht, dass Militarisierung die verantwortlichste Entscheidung ist, weder für die Menschen in der Ukraine jetzt noch langfristig für Europa, Russland und die Welt.

Chenoweth und Stephan sind sich der Dilemma-Situation durchaus bewusst: Sie machen immer wieder deutlich, dass auch gewaltfreie Bewegungen scheitern können. Allerdings im Vergleich zu bewaffneten Bewegungen seltener und mit weniger desaströsen Folgen. Anders gesagt: Es bleiben noch genug Dilemmata übrig, wenn wir das Scheindilemma eliminiert haben, ob Gewalt oder gewaltfreie Wege höhere Erfolgchancen haben. Zu diesen Dilemmata gehört die Frage, was wir wirklich tun können, um den gewaltfreien Widerstand gegen Putin in der Ukraine und in Russland zu stär-

ken, angesichts der Tatsache, dass eine allzu offene Unterstützung Putins Propaganda in die Hände spielen könnte, jegliche Kritik an ihm sei vom Westen ferngesteuert.

Kritische Fragen stellen

Auch die Wirtschafts-Sanktionen werfen Fragen auf: Zwar höhlen sie die Säule der Zahlungsfähigkeit Putins aus, treffen aber das ganze Volk. Je gezielter sie auf konkrete Personen in Putins engstem Kreis zielen, desto besser. Aber auch hier kann es einen umgekehrten backfire effect geben, der Menschen näher an Putin bindet, insbesondere da ein Großteil des Wirtschaftslebens auf seine Gunst aufgebaut ist. Statt negativer Repressionen könnte die Wirtschaftsmacht der EU auch dazu genutzt werden, russischen Soldaten einmalige Zahlungen und ein Arbeitsvisum anzubieten, und so die bereits einsetzende Desertion und Wehrkraftzersetzung zu verstärken, wie etwa der polnische konservative Europa-Abgeordnete Radek Sikorski forderte.

Eine weitere Frage ist, wie gewaltfreier Widerstand und konventionelle militärische Verteidigung einander beeinflussen. Die Analysen Chenoweths und Stephans widersprechen der vorherrschenden Meinung, gewaltfreie Bewegungen seien nur aufgrund des Drohszenarios einer bewaffneten Gruppe erfolgreich. Umgekehrt stellt sich die Frage, ob militärische Verteidigung nicht gerade größere Loyalitätsverschiebungen verhindert, und z.B. russische Soldaten etwa trotz ihrer Zweifel nicht desertieren, da sie sich nicht sicher sind, ob sie von Ukrainern mit offenen Armen empfangen werden.

Je länger ein Konflikt andauert, desto mehr verhärten sich erfahrungsgemäß die Fronten, gegenseitige Entmenschlichung setzt ein und die jeweiligen schon erbrachten Opfer werden zur Rechtfertigung herangezogen, den Konflikt fortzuführen. Wie wird sich die fortschreitende Dauer des Krieges auf das Nebeneinander von bewaffnetem und gewaltfreiem Widerstand auswirken? Dies sind echte Fragen, die Konsequenzen für unser Handeln haben sollten, für die es aber keine eindeutigen, geschweige denn moralisch völlig einwandfreien Antworten gibt.

Den „Mythos der erlösenden Gewalt“ in Frage stellen

Ich stimme den Kritikern einer „naiven“ Friedensethik darin zu, dass solche Dilemmata kein Grund sein können, nicht zu handeln. Nur sollte dieses Handeln eben auf Grundlage der besten Erkenntnisse geschehen – und nicht reflexartig aufgrund üblicher Mantras.

Auch der Verzicht auf Formen der Unterstützung, die das Scheitern des ukrainischen Unabhängigkeitskampfes wahrscheinlicher machen, kann Handeln sein. Allerdings sollte ein solcher Verzicht mit Garantien des politischen Asyls für russische und ukrainische Demokratie-Aktivist*innen und desertierende Soldaten beider Seiten einhergehen und mit einer langfristigen Förderung ziviler Friedensbildung verbunden sein, inklusive Strategien gewaltfreier Verteidigung durch Trainings, sichere Häuser, etc. in der Ukraine und im Rest der Welt. Dies wäre eine sehr viel effektivere Verwendung von 100 Milliarden Euro Sondervermögen und 2% des BIP als eine Aufrüstung, die zwar Sicherheit verspricht, aber Konflikte anheizt und die Gefahr birgt, den antidemokratischen Kräften auch in Deutschland zusätzliche Macht zu geben.

„Es gibt keinen Frieden auf dem Weg zur Sicherheit. Friede muss gewagt werden!“

Derselbe Bonhoeffer, dessen unfertiges Ethikmanuskript so oft zur Legitimation von Aufrüstung herhalten muss, sagte in seiner Andacht bei der Friedenskonferenz von Fano: „Es gibt keinen Frieden auf dem Weg zur Sicherheit. Friede muss gewagt werden!“ Die empirische Forschung gibt Bonhoeffer Recht darin, dass das Streben nach militärischer Sicherheit sich allzu oft selbst schwächt, während gewaltfreier Widerstand hohe Erfolgchancen hat.

Dennoch bleibt Widerstand ein Wagnis, das auch Scheitern kann. Vielleicht ist das erneute Aufbrechen militärischer Gewalt unsere Chance mit dem „Mythos der erlösenden Gewalt“ zu brechen und neben der dringend nötigen Revision der Energiewende als Teil der Friedenspolitik mit aller Kraft die mutigen und kreativen Formen gewaltfreien Widerstands zu fördern, statt einer Militarisierung Europas den friedensethischen Segen zu erteilen. Dazu ermutigen kann uns der anhaltende zivile, gewaltfreie Widerstand in der Ukraine und Russland.

Weitere Ressourcen

„Why Civil Resistance Works: The Strategic Logic of Nonviolent Conflict“ von Erica Chenoweth and Maria J. Stephan ist bei der Columbia University Press erschienen. Eine kurze englische Zusammenfassung findet sich in Chenoweths Ted Talk (YouTube). Eine deutsche Zusammenfassung findet sich bei der Initiative „Sicherheit neu Denken“.

Eine besonders wichtige Plattform ist die englischsprachige Webseite Waging Non-violence, die Berichterstattung und Analysen über gewaltfreien Widerstand aus der ganzen Welt sammelt. Viele der Autor:innen sind selbst Aktivist:innen oder Forscher:innen, die zu Dynamiken des gewaltfreien Kampfes forschen oder ihn in der Praxis weiterentwickeln. Maria J. Stephan beschreibt dort z.B. Möglichkeiten, wie der ukrainische gewaltfreie Widerstand unterstützt werden könnte.

Der Bund für soziale Verteidigung (BSV) führt am 11. & 12. März 2022 eine Online-Tagung durch: „Gewaltfreier Widerstand in repressiven Zeiten: Strategien des Widerstands und Formen der Unterstützung“.

Soziale Verteidigung: Ohne Waffen, aber nicht wehrlos

Bund für Soziale Verteidigung

Soziale Verteidigung – Was ist das? Soziale Verteidigung ist ein Konzept, wie sich eine Gesellschaft gegen gewalttätige Angriffe verteidigen kann, ohne selbst Gewalt anzuwenden. Solch ein gewalttätiger Konflikt kann zum Beispiel vorliegen, wenn ein Land von außen militärisch angegriffen



wird, aber auch, wenn Gruppen innerhalb eines Landes versuchen, die Macht mit illegitimen Mitteln an sich zu reißen (zum Beispiel durch einen Putsch).

Bei Sozialer Verteidigung verteidigt die Gesellschaft in erster Linie ihre (zivilen) Institutionen und ihre Lebensweise. Die Verteidigung der Grenzen steht nicht im Fokus. Das Land wird aber durch den Verzicht auf gewaltsamen Widerstand vor großflächiger Zerstörung geschützt. Es handelt sich bei Sozialer Verteidigung um eine besondere Form des Zivilen Widerstandes.

Wie genau sieht das dann aus?

Im Falle eines Putsches oder militärischen Angriffs verteidigen sich die Menschen ohne den Einsatz von Waffen. Anstatt ihn physisch zu besiegen, versucht Soziale Verteidigung, die politischen und die wirtschaftlichen Kosten eines Aggressors so hoch zu treiben, dass sie einen möglichen Nutzen übersteigen.

Einige Methoden sollen den Aggressor politisch ins Unrecht setzen und gleichzeitig den Zusammenhalt der Verteidiger*innen stärken: Dazu gehören u.a. Demonstrationen und Solidaritätsbekundungen wie Aufkleber, Fahnen und ähnliches.

Ein Generalstreik senkt die Möglichkeit eines Aggressors, wirtschaftlichen Nutzen aus seinem Übergriff zu ziehen; allerdings kann ein Generalstreik nur kurzfristig durchgehalten werden.

Längerfristig mag die Weiterarbeit in den Strukturen, die verteidigt werden sollen, wichtiger sein. Der Friedensforscher Theodor Ebert prägte dafür den Begriff der „dynamischen Weiterarbeit ohne Kollaboration“. Damit ist gemeint, dass Menschen an ihrem Arbeitsplatz bleiben, aber die Anweisungen der neuen, illegitimen, Regierung verweigern.



Menschenkette in den baltischen Ländern 1989. Die Unabhängigkeit wurde gewaltfrei erkämpft

Aus den zahlreichen Fällen erfolgreicher gewaltfreier Aufstände und zivilen Widerstands in Bürgerkriegen wissen wir, dass die Aufnahme von Dialog mit den Angehörigen der gegnerischen Sicherheitskräfte entscheidend ist.

Im direkten zwischenmenschlichen Gespräch mit den gegnerischen Sicherheitskräften ergibt sich die Chance, dass diese sich auf die Seite der Verteidiger*innen stellen und den Einsatz von Gewalt verweigern.

Weitere mögliche Methoden sind:

- Evtl. Sabotage von Industrieanlagen oder Verkehrswegen, sofern durch die Sabotage keine Menschenleben gefährdet werden
- Evtl. gewaltfreie menschliche Blockaden der gegnerischen Sicherheitskräfte

- Über soziale und andere Medien die Menschen auf der gegnerischen Seite informieren, was sich abspielt und sie dazu bewegen, sich mit dem Widerstand zu solidarisieren

Internationale Unterstützer*innen suchen, die Zugang zur gegnerischen Seite haben und die auf diese Seite einwirken können. Johan Galtung sprach in diesem Kontext von der „großen Kette der Gewaltfreiheit“.



Philippinen, 24. Feb. 1986: Menschenmenge stoppte Panzer

Zu berücksichtigen ist auch, dass jeder Konflikt verschieden ist und es somit keine für alle Kontexte anwendbaren Methoden gibt. Wichtig sind deshalb Analyse und Vorbereitung auf die konkrete Bedrohungssituation.

Wer ist daran beteiligt?

Das Konzept Sozialer Verteidigung geht davon aus, dass alle dann, wenn es notwendig ist, das verteidigen möchten, was ihnen wichtig ist. Es bietet

Handlungsoptionen für Menschen, die bereit sind, einem Bewaffneten entgegenzutreten, genauso wie für medienaffine Menschen oder Organisationstalente.

Warum sollten wir uns auf so etwas einlassen?

Es gibt verschiedene Argumente und Überlegungen, die dem Konzept zugrunde liegen und die für den Einsatz von Sozialer Verteidigung sprechen. Dazu gehören ...

... Gewalt führt zu mehr Gewalt. Gewalt führt dazu, dass Konflikte in eine „Gewaltspirale“ geraten und eskalieren können. Im Extremfall heißt es: „Gemeinsam in den Abgrund“. Dann geht es nicht mehr darum, sich zu verteidigen, sondern darum, dem Gegner möglichst großen Schaden zuzufügen – auch, wenn die eigene Bevölkerung und die lebensnotwendige Infrastruktur dabei Schaden nehmen. Soziale Verteidigung bietet einen Ausweg aus der Gewaltspirale.

... alle Macht geht vom Volke aus. Dieser demokratische Grundsatz beschreibt die Ansicht, dass jede Herrschaft, auch jede Diktatur, letzten Endes machtlos ist, wenn die Menschen die Zusammenarbeit mit ihr verweigern.

... die Frage, was wir verteidigen wollen – und wie. Stellen wir uns nämlich genau diese Frage, so kommen wir recht schnell zu der Einsicht, dass sich intakte Städte und Dörfer, eine funktionierende Infrastruktur und Schonung der Umwelt nicht durch militärischen Widerstand aufrechterhalten lassen. Außerdem werden Menschenleben bewahrt. So zeigen vergleichende Beispiele mit gewaltsamem Widerstand und Kriegen, dass die Zahl der Opfer deutlich geringer ausfällt.

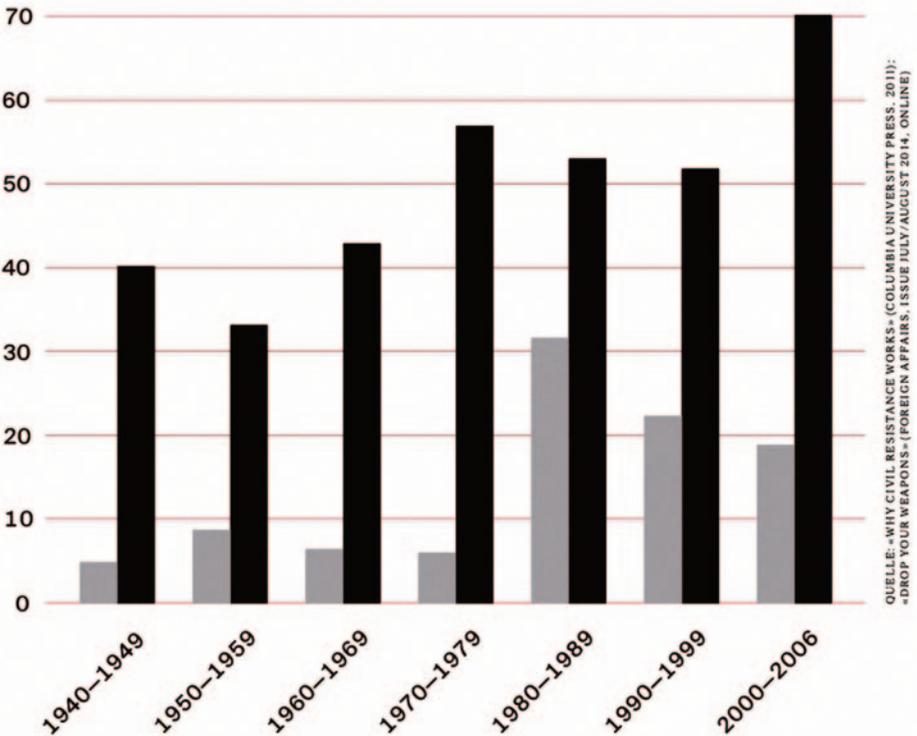
Das Besondere an Sozialer Verteidigung ist also ...

... im Falle eines gewaltsamen Konfliktes und einer tatsächlichen oder versuchten illegitimen Herrschaftsübernahme auf die eigene gewaltvolle Verteidigung zu verzichten. Soziale Verteidigung bietet eine Alternative, einen dritten Weg zwischen gewaltloser militärischer Verteidigung und Kapitulation. Menschenleben, Städte und Dörfer sowie die Umwelt werden geschont. Ziel und Mittel passen zusammen.

Aber kann das überhaupt funktionieren?

Eine vergleichende statistische Untersuchung von gewaltsamem und gewaltfreiem Widerstand zwischen 1905 und 2006 hat gezeigt, dass gewaltfreier zweimal so oft zu Erfolg führte als gewaltsamer. Besonders seit 1940 war dies zu beobachten:

Anzahl Kampagnen und Anteil gewaltfreier Erfolge zwischen 1940 und 2006



Erfolgsraten zivilen Widerstands (schwarz) in Vergleich zu gewaltsamen (grau) zwischen 1940 und 2006. Nach: Chenoweth, Erica und Stephan, Maria J. (2011): *Why Civil Resistance Works. The Strategic Logic of Nonviolent Conflict*. New York: Columbia University Press

Gewaltfreier Widerstand ist militärischem in mehrfacher Hinsicht überlegen. Es können sich praktisch alle daran beteiligen, weil keine spezielle Ausbildung oder körperliche Fitness (wie beim Militär) verlangt wird. Die Anwendung von Gewalt fällt leichter auf den Angreifer zurück und delegitimiert ihn. Die Veränderung und Anpassung von Taktiken sind einfacher, selbst ein vorübergehendes Aussetzen des Widerstands und seine spätere Wiederaufnahme sind möglich.

Und der Gegner schaut einfach nur zu?

In praktisch allen Fällen Zivilen Widerstands – vom Kapp-Putsch 1920 in Deutschland bis zu den Militärputschen und Diktatoren der Gegenwart – versuchen die Machthaber, den Widerstand mit Gewalt niederzuschlagen. Manchmal wird die Repression so massiv, dass die Proteste – zumindest vorübergehend – eingestellt werden müssen. In vielen anderen Fällen jedoch führt diese Gewalt nur dazu, dass sich noch viel mehr Menschen empören und dem Widerstand anschließen – die Gewalt fällt auf den Aggressor zurück. (Friedensforscher*innen sprechen hier von "backlash".) Selbst gewaltfrei zu handeln bedeutet nicht, dass man davor geschützt wäre, Gewalt zu erleiden. Aber sogar falls der Widerstand vorübergehend aufgegeben werden oder in den Untergrund verlegt werden muss: Früher oder später wird sich eine neue Gelegenheit bieten. Kein Diktator regiert ewig!

- Bedingungen/ Voraussetzungen für erfolgreiche Soziale Verteidigung sind,
- ... dass sich möglichst viele Menschen beteiligen und ihr Zusammenhalt groß ist.
 - ... dass man entschlossen ist, auf Gewalt zu verzichten, auch angesichts von Gegengewalt.
 - ... dass es gelingt, die Reihen des Gegners zu spalten und Teile seiner Unterstützer*innen (z.B. aus den Sicherheitskräften) auf die eigene Seite zu ziehen.
 - ... eine als legitim anerkannte, aber nicht notwendigerweise zentrale Führungsstruktur.

Zum Schluss ...

Ziviler Widerstand anstatt gewaltsamen Widerstands gab und gibt es vielfach. Allein zwischen 1972 und 2002 wurden 67 autoritäre Regime beseitigt, mehr als 70% davon als Ergebnis gewaltloser Aufstände. Um Soziale Verteidigung als Alternative zu militärischer Verteidigung durchzusetzen, braucht es einen umfassenden gesellschaftlichen Dialog, der die Wirksamkeit gewaltfreien Handelns aufzeigt, und der auch eine Kritik an der zerstörenden Wirkung militärischer Optionen einschließt.

Zum Weiterlesen

Vom BSV verfasste Dokumentationen und Artikel sowie Literaturhinweise gibt es hier: <https://soziale-verteidigung.de/soziale-verteidigung>



Der Text wurde verfasst von Mara Dankbar unter Mitarbeit von Christine Schweitzer und als Informationsblatt beim Bund für Soziale Verteidigung veröffentlicht. Er wurde von Martin Arnold leicht ergänzt.

Anti-Kriegstag Stuttgart (2022)

Von Paul Schobel

Predigt

Keine Maschine, keine Anlage in unseren Fabriken, wo einem nicht gleich der berühmte „Rote Knopf“, der „Not-Halt“ ins Auge springt. Auf den haben die genialen Konstrukteure der gefährlichsten Maschinerie, der Kriegsmaschinerie bewusst verzichtet. Nun fliegen uns die Fetzen um die Ohren. Dieser gottverdammte Krieg scheint nicht mehr zu stoppen und wird von Tag zu Tag explosiver. Er kostet Abertausenden auf beiden Seiten das Leben, walzt Dörfer und Städte platt, treibt Menschen massenhaft in die Flucht und zieht die ganze Welt hinein in einen tödlichen Strudel. Er nimmt den Hungernden das Brot und stürzt auch bei uns immer mehr Menschen in die Armut und Not. Krachend brechen Staatshaushalte in sich zusammen, Milliarden von Volksvermögen werden nun auch bei uns für Rüstung verpulvert. Die Kriegsverbrecher bomben uns um Jahrhunderte zurück. Ein Funke, eine irgeleitete Rakete, ein Blindgänger genügt, und der Krieg springt auf uns alle über.



Dann wird die Welt zu einem flammenden Inferno. Wer glaubt, im Atomzeitalter seien Kriege noch zu gewinnen, ist schon von seltsamer Blindheit geschlagen.

Und darum heute unser Appell: Stoppt diesen Wahnsinn, stoppt die Wahnsinnigen, die ihn verbochen haben, und zwar sofort! „Not-Halt“ – ohne Wenn und Aber. Und das bedeutet: Sofortige Feuerpause, Waffenstillstand und Verhandlungen! Daher muss Schluss damit sein, die Ukraine weiterhin bedingungslos mit Waffen zu fluten. Wenn überhaupt, dann nur noch, wenn jede Kiste mit einem konkreten Friedensschritt quittiert wird. Ansonsten wird die Lieferung verweigert. Wie war das zu Beginn des Krieges? Da war man noch bereit, die Annexion der vorerst einmal hinzunehmen, über einen Sonderstatus im Donbass nachzudenken und auf eine Mitgliedschaft in der NATO zu verzichten. Davon ist heute nichts mehr zu hören. Selbst ehemalige Bundeswehr- und NATO-Generale fordern nun statt einer militärischen eine diplomatische Großoffensive. Seit Monaten „Tote Hose“. Dabei besteht die hohe Kunst der Diplomatie gerade darin, Gesprächsverweigerer wie Putin zum Sprechen zu bringen. Aber das

muss politisch gewollt sein und kostet freilich mehr Hirnschmalz, als mit Kanonen und Raketen aufeinander einzudreschen. Schade, dass unsere Regierung aufgrund ihrer Waffenlieferungen gar nicht mehr vermitteln kann. Sie ist selbst zur Kriegspartei geworden. Wie sagte ein Spitzenpolitiker dieser Tage? Dieser Krieg würde auf dem „Schlachtfeld“ entschieden. „Schlachtfeld“, man muss sich dieses Wort einmal auf der Zunge zergehen lassen: Todesgeschrei, zerfetzte Gliedmaßen, Verletzte, die sich im Blut wälzen, Leichenberge, Massengräber. Was für ein erbärmliches Armutszeugnis!

Albert Einstein, leidenschaftlicher Pazifist und zum Schluss seines Lebens todunglücklich, dass seine Formel den Bau atomarer Vernichtungswaffen ermöglicht, versenkte 19 Jahre vor seinem Tod im Hausfundament seines Verlegers diese Botschaft: „Liebe Nachwelt! Wenn ihr nicht gerechter, friedlicher und überhaupt vernünftiger werdet als wir, so soll euch der Teufel holen.“

Der ist bereits unterwegs. Bei so viel Dummheit lässt er sich nicht lange lumpen. Schon heute klagen uns die Toten dieses Krieges an, dass uns wieder nichts Besseres einfällt, als Gewalt mit Gewalt zu vergelten und Feuer mit Benzin zu löschen.

Heute am „Anti-Kriegstag“ fordern wir: Dieses Scheusal Krieg muss vom Erdboden verschwinden. Krieg kennt nur Verlierer, Waffen bringen nur Tod und Verderben. Der Krieg ist politisch eine Null – schlimmer noch: Er ist der Bankrott der Politik. Ein Rückfall ins Un-Menschliche, an Schamlosigkeit und Dekadenz nicht zu überbieten. Jeder Krieg kitzelt die niedrigsten Instinkte im Menschen wach, daher ziehen marodierende Truppen immer eine Schleppe von Tod und Gewalt hinter sich her. Friede ist erst, wenn die Waffen schweigen und man sich endlich über Massengräbern und Schuttbergen verständigt. Man langt sich ans Hirn: Ginge das nicht auch ein bisschen früher? Mir wird immer klarer: Wenn die Menschheit nicht endlich gewaltfreie Strategien zur Konfliktbewältigung entwickelt und durchsetzt, ist ihr Ende besiegelt und nur noch eine Frage der Zeit.

In den Gewerkschaften sind wir gewohnt, hinter die Kulissen zu blicken. Vielleicht dämmert Euch wie mir schon lange ein furchtbarer Verdacht: Wer hat denn Interesse, dass sich der Krieg in die Länge zieht und der Schrecken kein Ende nimmt? Und siehe da: Während in der Ukraine täglich die Sargdeckel zuklappen, knallen in den Rüstungsbuden die Sektkorken.

Kürzlich kam ich ins Stutzen: Mitten im schlimmsten Kanonendonner trafen sich Vertreter aus 26 Regierungen zu einer „Geberkonferenz“ und machten schnell mal ein paar Milliarden für den Wiederaufbau der Ukraine locker. Nicht zu fassen: Statt endlich eine internationale Friedenskonferenz auszurufen, ging es – mitten im Krieg – um den Wiederaufbau. Es scheint: Je mehr Infrastruktur zerschossen wird, um so sattere Gewinne winken danach. Der Wiederaufbau der Ukraine gibt das Geschäft des Jahrhunderts. Keine Rede davon, was mit den traumatisierten Kindern geschieht, die in Mariupol über Leichen gestolpert sind, wie man vergewaltigte Frauen auffängt und therapiert. Von Invaliden, Kriegskrüppeln und Soldaten ganz zu schweigen, die für ihr Leben an Leib und Seele geschädigt sind. Keine Programme, wie man jungen Menschen, die nun um ihre Zukunft betrogen wurden, zum Leben verhilft. Und da soll man nicht auf unanständige Gedanken kommen: Ist der Krieg im Kapitalismus viel-

leicht ein Geschäftsmodell? Dann holt uns wirklich der Teufel. Dann erweist sich ein weiteres Mal: Kapitalismus ist Sünde!

Unser „Anti-Kriegstag“ muss zu einem „Pro-Friedenstag“ werden! Als Gewerkschaften und Kirchen sind wir kompetent. Mein Leben lang schon bewundere ich als Betriebsseelsorger die Friedensarbeit der Gewerkschaften. Wie Ihr es versteht, dem Kapitalismus in harten und schweren Auseinandersetzungen, aber mit friedlichen Mitteln hartnäckig das abzutrotzen, was den Arbeitenden gehört. Wie Ihr in den Betrieben Frieden schafft durch Gerechtigkeit, durch menschenwürdigen Umgang und im Kampf um humane Arbeit. Ich glaube, ein paar gewiefte Tarifpolitiker kämen als Unterhändler schneller zu einem Verhandlungsfrieden als die Kriegsherren. Vielleicht sollte man die mal mit einer erfahrenen Kita-Leiterin in einen Stuhlkreis setzen. Die hat nämlich mehr Friedenskompetenz als alle Betonköpfe samt ihren Beratern zusammen.

Ich möchte uns Friedenswilligen in dieser Verzweiflung Mut machen:

Lasst uns weiterhin und noch lauter als bisher klagen, anklagen, demonstrieren, protestieren gegen den Krieg und gegen die Kriegsverbrecher. Gegen den weltweiten Rüstungswettlauf, denn Rüstung tötet schon ohne Krieg.

Wir werden uns der Kriegsoffer annehmen, der geflüchteten Frauen und Kinder aus der Ukraine, aber auch aller anderen Kriegsgebiete.

Wir werden auf Verhandlungen drängen und auch unsere Regierung an ihre Friedensmission erinnern: Tut endlich was für den Frieden, für den Krieg habt ihr genug getan. Waffen schaffen keinen Frieden.

Und der wichtigste Ratschlag zum Schluss: Versuchen wir doch im eigenen Leben, gewaltfrei zu agieren. In jedem Krieg verdichtet sich der Unfriede in der Welt in den Knallköpfen kranker Gehirne. Wenn der Krieg ganz unten beginnt, dann auch der Friede. Schaffen wir Frieden im eigenen Herzen, Friede mit den Menschen um uns herum. Wie soll in der großen Welt Friede sein, wenn wir uns in der eigenen, kleinen Welt die Köpfe einschlagen?

Wo ist der „Aus-Knopf“ in diesem Krieg? Für mich als Christ ist es die Gewaltlosigkeit, die den Schalter umlegt und den tödlichen Kreislauf Gewalt-Gegengewalt unterbricht. „Finsternis kann keine Finsternis vertreiben, das gelingt nur dem Licht“, predigte einst der unvergessene Pastor Martin Luther King und fährt fort: „Hass kann man nicht mit Hass besiegen, das gelingt nur der Liebe. Hass vervielfältigt den Hass, Gewalt mehrt die Gewalt – in einer ständigen Spirale der Vernichtung. Die Kettenreaktion des Bösen muss unterbrochen werden. Sonst stürzen wir alle in den Abgrund der Vernichtung“.

Ich bin „Jesuaner“ und glaube daran: Man kann das Böse nur durch das Gute überwinden. Und das bedeutet: „Frieden schaffen ohne Waffen!“

Dietrich Bonhoeffer – Kirche und Völkerwelt

Morgenandacht am 28. August 1934 anlässlich der gemeinsamen Tagung der ökumenischen Begegnung für praktisches Christentum und des ökumenischen Jugendsekretariats in Fanö, Dänemark

Ach daß ich hören sollte, was der Herr redet, daß er Frieden zusagte seinem Volk und seinen Heiligen“ (Ps. 85,9). Zwischen den Klippen des Nationalismus und des Internationalismus ruft die ökumenische Christenheit nach ihrem Herrn und nach seiner Weisung. Nationalismus und Internationalismus sind Fragen der politischen Notwendigkeiten und Möglichkeiten. Aber die Ökumene fragt nicht nach diesen, sondern nach den Geboten Gottes und ruft diese Gebote Gottes ohne Rücksicht mitten hinein in die Welt. Als Glied der Ökumene hat der Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen Gottes Ruf zum Frieden vernommen und richtet diesen Befehl an die Völkerwelt aus. Unsere theologische Aufgabe besteht darum hier allein darin, dieses Gebot als bindendes Gebot zu vernehmen und nicht als offene Frage zu diskutieren. „Friede auf Erden“, das ist kein Problem, sondern ein mit der Erscheinung Christi selbst gegebenes Gebot. Zum Gebot gibt es ein doppeltes Verhalten: den unbedingten, blinden Gehorsam der Tat oder die scheinheilige Frage der Schlange: sollte Gott gesagt haben? Diese Frage ist der Todfeind des Gehorsams, ist darum der Todfeind jeden echten Friedens. Sollte Gott nicht die menschliche Natur besser gekannt haben und wissen, daß Kriege in dieser Welt kommen müssen wie Naturgesetze? Sollte Gott nicht gemeint haben, wir sollten wohl von Frieden reden, aber so wörtlich sei das nicht in die Tat umzusetzen? Sollte Gott nicht doch gesagt haben, wir sollten wohl für den Frieden arbeiten, aber zur Sicherung sollten wir doch Tanks und Giftgase bereitstellen? Und dann das scheinbar Ernsteste: Sollte Gott gesagt haben, Du sollst dein Volk nicht schützen? Sollte Gott gesagt haben, Du sollst Deinen Nächsten dem Feind preisgeben?

Nein, das alles hat Gott nicht gesagt, sondern gesagt hat er, daß Friede sein soll unter den Menschen, daß wir ihm vor allen weiteren Fragen gehorchen sollen, das hat er gemeint. Wer Gottes Gebot in Frage zieht, bevor er gehorcht, der hat ihn schon verleugnet. Friede soll sein, weil Christus in der Welt ist, d. h. Friede soll sein, weil es eine Kirche Christi gibt, um deretwillen allein die ganze Welt noch lebt. Und diese Kirche Christi lebt zugleich in allen Völkern und doch jenseits aller Grenzen völkischer, politischer, sozialer, rassischer Art, und die Brüder dieser Kirche sind durch das Gebot des einen Herrn Christus, auf das sie hören, unzertrennlicher verbunden als alle Bande der Geschichte, des Blutes, der Klassen und der Sprachen Menschen binden können. Alle diese Bindungen innerweltlicher Art sind wohl gültige, nicht gleichgültige, aber vor Christus auch nicht endgültige Bindungen. Darum ist den Gliedern der Ökumene, sofern sie an Christus bleiben, sein Wort und Gebot des Friedens heiliger, unverbrüchlicher als die heiligsten Worte und Werke der natürlichen Welt es zu sein vermögen; denn sie wissen: Wer nicht Vater und Mutter hassen kann um seinetwillen, der ist sein nicht wert,

der lügt, wenn er sich Christ nennt. Diese Brüder durch Christus gehorchen seinem Wort und zweifeln und fragen nicht, sondern halten sein Gebot des Friedens und schämen sich nicht, der Welt zum Trotz sogar vom ewigen Frieden zu reden. Sie können nicht die Waffen gegeneinander richten, weil sie wissen, daß sie damit die Waffen auf Christus selbst richteten. Es gibt für sie in aller Angst und Bedrängnis des Gewissens keine Ausflucht vor dem Gebot Christi, daß Friede sein soll.

Wie wird Friede? Durch ein System von politischen Verträgen? Durch Investierung internationalen Kapitals in den verschiedenen Ländern? D.h. durch die Großbanken, durch das Geld? Oder gar durch eine allseitige friedliche Aufrüstung zum Zweck der Sicherstellung des Friedens? Nein, durch dieses alles aus dem einen Grunde nicht, weil hier überall Friede und Sicherheit verwechselt wird. Es gibt keinen Weg zum Frieden auf dem Weg der Sicherheit. Denn Friede muß gewagt werden, ist das eine große Wagnis, und läßt sich nie und nimmer sichern. Friede ist das Gegenteil von Sicherheit. Sicherheiten fordern heißt Mißtrauen haben, und dieses Mißtrauen gebiert wiederum Krieg. Sicherheiten suchen heißt sich selber schützen wollen. Friede heißt sich gänzlich ausliefern dem Gebot Gottes, keine Sicherung wollen, sondern in Glaube und Gehorsam dem allmächtigen Gott die Geschichte der Völker in die Hand legen und nicht selbstsüchtig über sie verfügen wollen. Kämpfe werden nicht mit Waffen gewonnen, sondern mit Gott. Sie werden auch dort noch gewonnen, wo der Weg ans Kreuz führt. Wer von uns darf denn sagen, daß er wüßte, was es für die Welt bedeuten könnte, wenn ein Volk – statt mit der Waffe in der Hand – betend und wehrlos und darum gerade bewaffnet mit der allein guten Wehr und Waffe den Angreifer empfinde? (Gideon: ... des Volkes ist zuviel, das mit dir ist ... Gott vollzieht hier selbst die Abrüstung!)

Noch einmal darum: Wie wird Friede? Wer ruft zum Frieden, daß die Welt es hört, zu hören gezwungen ist?, Daß alle Völker darüber froh werden müssen? Der einzelne Christ kann das nicht – er kann wohl, wo alle schweigen, die Stimme erheben und Zeugnis ablegen, aber die Mächte der Welt können wortlos über ihn hinwegschreiten. Die einzelne Kirche kann auch wohl zeugen und leiden – ach, wenn sie es nur täte – aber auch sie wird erdrückt von der Gewalt des Hasses. Nur das Eine große ökumenische Konzil der Heiligen Kirche Christi aus aller Welt kann es so sagen, daß die Welt zähneknirschend das Wort vom Frieden vernehmen muß und daß die Völker froh werden, weil diese Kirche Christi ihren Söhnen im Namen Christi die Waffen aus der Hand nimmt und ihnen den Krieg verbietet und den Frieden Christi ausruft über die rasende Welt.

Warum fürchten wir das Wutgeheul der Weltmächte? Warum rauben wir ihnen nicht die Macht und geben sie Christus zurück? Wir können es heute noch tun. Das ökumenische Konzil ist versammelt, es kann diesen radikalen Ruf zum Frieden an die Christusgläubigen ausgehen lassen. Die Völker warten darauf im Osten und Westen. Müssen wir uns von den Heiden im Osten beschämen lassen? Sollten wir die einzelnen, die ihr Leben an diese Botschaft wagen, allein lassen? Die Stunde eilt – die Welt starrt in Waffen und furchtbar schaut das Mißtrauen aus allen Augen, die Kriegsfanfare kann morgen geblasen werden – worauf warten wir noch? Wollen wir selbst mitschuldig werden, wie nie zuvor?

ChristInnen müssen angesichts der sozial-ökologischen Krise SozialistInnen sein

Von Franz Segbers

Die Zeit der kleinen Schritte ist vorbei.¹ Es zeigt sich immer deutlicher, dass die zur Bewältigung der gegenwärtigen globalen Krisen erforderlichen Reformen den Rahmen des bestehenden kapitalistischen Systems sprengen. Diese Analyse wird durch ein Dilemma verstärkt, das der Soziologe Klaus Dörre eine sozial-ökologische Zangenkrise nennt. Während die reichsten zehn Prozent der Weltbevölkerung 49 Prozent der Emissionen verursachen, sind die untersten 50 Prozent gerade einmal für drei Prozent verantwortlich. Diese Schieflage zeigt sich auch in Europa: Die zehn Prozent einkommensstärksten Haushalte von 26 europäischen Ländern sind für 27 Prozent der Emissionen verantwortlich, während die untere Hälfte der Haushalte etwa 26 Prozent der klimaschädlichen Gase verursacht.² Diese Befunde zeigen: Klimawandel und soziale Ungleichheit sind zwei Seiten derselben Medaille. Klimafragen sind somit immer auch Klassenfragen. In den frühindustrialisierten und noch immer reichen Ländern des globalen Nordens wachsen die Ökonomie



nur noch langsam und verteilen den produzierten Reichtum immer ungleicher. Zangenkrise bedeutet, dass das zuvor wichtigste Mittel zur Überwindung ökonomischer Krisen, die Erzeugung von Wirtschaftswachstum auf der Grundlage fossiler Energieträger, unweigerlich zu ökologischen Großgefahren führt. Anders gesagt: Was ökonomisch und sozial erwünscht ist, nämlich Wirtschaftswachstums, ist ökologisch schädlich. Und was ökologisch unabdingbar ist, nämlich die Reduktion von Emissionen und Ressourcenverbrauch, ist ökonomisch und sozial schädlich. Kurz gesagt: Wenn in einer Wirtschaftskrise die Produktion zurückgeht, sinken die klimaschädlichen Emissionen und die Arbeitslosigkeit steigt. Wenn Arbeitslosigkeit durch Wirtschaftswachstum bekämpft werden soll, steigen wiederum die Klimaschäden. Dieses Dilemma ist im Kapitalismus nicht zu lösen.

Da die kapitalistische Profit- und Wachstumswirtschaft keinen Ausweg aus dem Dilemma der sozial-ökologischen Zangenkrise bietet, stellt sich die Systemfrage. War der Sozialismus des 19. und 20. Jahrhunderts eine Antwort auf die Verwüstungen des industriellen Kapitalismus, so wird der Sozialismus des 21. Jahrhunderts eine Antwort auf die sozial-

¹ Ausgearbeitete Fassung eines Vortrags bei der Veranstaltung des Bundes der Religiösen Sozialisten in der Casa común am Rande der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Karlsruhe am 3. 9. 2022.

² Vgl. dazu: Klaus Dörre, Die Utopie des Sozialismus. Kompass für eine Nachhaltigkeitsrevolution, Berlin 2021, 79f.

ökonomische Nachhaltigkeitskrise geben müssen. Die Zukunft des Planeten und die Grundlagen des Lebens auf ihm selbst stehen in Frage. Das unterscheidet die Zangenkrise strukturell von den bisherigen Krisen des Kapitalismus.

Die gerade überwundene Barbarei des NS-Regimes vor Augen formulierte der religiöse Sozialist Adolf Grimme: „Als Sozialist kann man Christ sein, als Christ muss man ein Sozialist sein.“³ Von dieser klaren Bestimmung hänge – so Grimme – die Zukunft Deutschlands ab. Wenn die Zivilisation auf dem Globus noch eine Zukunft haben soll, muss das kapitalistische System überwunden werden. Klaus Dörre leitet aus dieser Zangenkrise ebenfalls die Alternative ab: nachhaltiger Sozialismus oder Katastrophenkapitalismus.⁴ Der Übergang zu einem Katastrophenkapitalismus stellt eine reale Gefahr dar, die keineswegs auszuschließen ist. Deshalb verschärft sich die Aussage Adolf Grimmes zu der unabweisbaren Frage: In welchem Sinne ergibt sich für ChristInnen erneut eine unumgängliche Notwendigkeit, Sozialist sein zu müssen?

Der Antisozialismus wirkt nach – auch linke ChristInnen fremdeln mit dem Sozialismus

Ob Marxismus, Sozialismus und Kommunismus – genauere Unterscheidungen wurden in den Kirchen kaum gemacht. Christentum und Sozialismus galten von Anfang an als Gegensätze. Dieser Antikommunismus ist keineswegs überwunden, er lebt noch immer tief verwurzelt in Theologie und Kirche fort. Auch Theologen im linken Spektrum sind vor dem bürgerlichen Antisozialismus nicht gefeit. Jürgen Manemann hat ein fulminantes Plädoyer für ein „Revolutionäres Christentum“ vorgelegt.⁵ Er will „wider die bürgerliche Religion“ das Prophetische und Revolutionäre des Christentums aufstrahlen lassen. Er bezieht sich neben Metz vor allem auch auf die evangelischen Theologen Helmut Gollwitzer, Paul Tillich und Dorothee Sölle. Er beruft sich zwar auf sie – und tut dies doch nur halb. Denn für Gollwitzer, Tillich und Sölle führte ihre Theologie unzweifelhaft in den Sozialismus. Tillich war einer der Gründer und Mitglied des Bundes der Religiösen Sozialisten in der Weimarer Zeit sowie einer ihrer führenden Theoretiker. Er ist Autor von so wichtigen Schriften wie „Die sozialistische Entscheidung“ (1932). Helmut Gollwitzer erregte Aufsehen, als er auf der Württembergischen Landessynode 1980 zum Thema sprach: „Warum ich als Christ Sozialist bin“⁶. Er sprach sich sogar mitten im Kalten Krieg aus theologischen Gründen dafür aus, dass „das Evangelium eine Tendenz zum Sozialismus“ hat. Und Dorothee Sölle hielt auch nach dem Scheitern des real existierenden Sozialismus daran fest, dass Christen in einer Traditionslinie stehen und ihr treu bleiben: Moses, Jesus und Marx.⁷

Anders als manche linken TheologInnen heute, die vom prophetischen Erbe der Bibel

³ Adolf Grimme, Religion und Sozialismus (1946), in: Walter Dirks/ Klaus Schmidt / Martin Stankowski (Hg.); Christen für den Sozialismus, Bd. II, Stuttgart 1975, 146.

⁴ Dörre, Utopie, 222.

⁵ Bielefeld 2022.

⁶ Abgedruckt in: <https://www.lebenshaus-alb.de/magazin/005439.html>

⁷ Dorothee Sölle, Moses, Marx, Jesus – Utopisten auf der Suche nach Gerechtigkeit, in: Micha.links 1/2022, abrufbar unter: https://www.die-linke.de/fileadmin/download/zusammenschl%C3%BCsse/bag_linke_christen/micha.links/Die_Linke_und_die_Religion__2022_1.pdf

und der Überwindung des Kapitalismus reden, haben sie das S-Wort keineswegs vermieden. Für Dorothee Sölle war jedenfalls klar: Die Utopie des Sozialismus wird bei der Überwindung des Kapitalismus unabdingbar sein: „Der Staatssozialismus ist tot, aber der Sozialismus als Utopie einer solidarischen Gesellschaft wird noch dringend gebraucht.“⁸ Tillich war religiöser Sozialist und musste gleich zu Beginn des NS-Regimes emigrieren. Helmut Gollwitzer wagte auf dem Höhepunkt des Kalten Krieges das Wort Adolf Grimmes neu durchzubuchstabieren, und Dorothee Sölle hielt nach dem Scheitern des realexistierenden Sozialismus an der sozialistischen Utopie fest. Was diese drei Theologen verbindet, ist die feste theologische Überzeugung, dass die prophetische Kritik am Kapitalismus allein nicht ausreicht, sondern zur Überwindung des Kapitalismus die Utopie des Sozialismus unverzichtbar ist.

Die Geschichte des sozialen Protestantismus ist dreifach bestimmt: von einem „Nein zum Sozialismus“, einem „Nein zum liberalen Kapitalismus“ und einem „Ja zu Reformen im System“. Das „Nein zum Sozialismus“ hat tiefsitzende Wurzeln im bürgerlichen Christentum. Es war dabei weniger die Klassenbindung des Protestantismus an das preußische Königtum als vielmehr die Ordnungstheologie, welche in der Emanzipation einen Aufstand gegen die von Gott gewollte Ordnung sah. Die Aufteilung zwischen Regierenden und Regierten, in Obrigkeit und Volk galt als eine gottgewollte Grundordnung. Zwar haben die oberen Ränge Verantwortung für die unteren nicht ausgeschlossen und deshalb auch ein Ja zu politischen und sozialen Reformen im System vertreten. Man kämpfte gegen die sozialistische Arbeiterbewegung, attackierte gleichzeitig den kapitalistischen Liberalismus und ließ über Reformen im System mit sich reden. Da manche der sozial-ökonomischen Analysen der sozialprotestantischen Reformen nicht anders ausfielen als die von Marx, Lassalle oder Bebel, konnte man sich sozialpolitisch an der Seite der Reformen positionieren und gleichzeitig den Kampf der sozialistischen Bewegung attackieren.

Der Versuch, christliche Existenz und sozialistische Entscheidung in ein fruchtbares Spannungs- und Ergänzungsverhältnis zu bringen und in ein politisches Engagement von Christen und Christinnen für einen humanen und demokratischen Sozialismus einmünden zu lassen, ist nur von wenigen ChristInnen getragen worden. Auf katholischer Seite blendete die Enzyklika „Rerum novarum“ von 1891. In ihr finden sich Passagen, die der marxschen Kritik am Kapitalismus in nichts nachstehen. Doch ihr Nein zum Sozialismus war unverbrüchlich.⁹ Es gab einen Bund der katholischen Sozialisten, doch dieser nahm eine Außenseiterposition ein. Er gab das „Rote Blatt der katholischen Sozialisten“ heraus, kam aber über beiden Jahrgänge 1929 und 1930 nicht hinaus, denn 1929 schritt Papst Pius XI. ein und stellte in einem Schreiben an die Katholische Arbeiterbewegung unmissverständlich klar, man könne nicht „gleichzeitig gute Katholiken und Sozialisten sein oder mit den Sozialisten sympathisieren“. Die im Jahr 1931 veröffentlichte Enzyklika *Quadragesimo Anno* wiederholt diese Unvereinbarkeit: „Religiöser Sozialismus, christli-

⁸ Sölle, Moses, Marx, Jesus.

⁹ Hermann-Josef Große Kracht, „... auf den Schultern von Karl Marx“. Oswald von Nell-Breuning SJ und die Marx-Rezeption der katholischen Soziallehre, in: Michael Ramminger / Franz Segbers (Hrsg.), ... die Mächtigen vom Thron zu stürzen und alle Verhältnisse umzuwerfen. Das gemeinsame Erbe von Christen und Marx, Hamburg 2018, 69–78.

cher Sozialismus sind Widersprüche in sich; es ist unmöglich, guter Katholik und wirklicher Sozialist zu sein.“ (QA 120) Damit war im katholischen Lager die Diskussion über einen Sozialismus beendet. So blieb es bis in die 70er Jahre hinein bei einer ungebrochen antimarxistischen und antisozialistischen Einstellung – und zwar weltweit. Doch man kann nicht einfach zu einer neuen Tagesordnung übergehen. Bis heute fehlt ein klares Schuldbekenntnis der Kirche, dass sie katholische ArbeiterInnen daran gehindert hatte, sich sozialistischen Organisationen anzuschließen und mit ihnen um ihr soziales und politisches Recht zu kämpfen.

Es waren die religiösen Sozialisten, die in der Weimarer Zeit glänzende theoretische Vorarbeiten geleistet haben, es aber nicht geschafft haben, die traditionelle Gegnerschaft der Kirchen gegenüber der sozialistischen Arbeiterbewegung aufzubrechen. Nach der Zerstörung durch das NS-Regime blieben nur Reste der einst nicht unbedeutenden Bewegung der Religiösen Sozialisten übrig.¹⁰ Erst mit der Theologie der Befreiung entstand in Lateinamerika in den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts im katholischen Kontext die Bewegung der „Christen für den Sozialismus“.

Angesichts dieser Tradition ist daran zu erinnern: Es gibt eine über hundertjährige Tradition des religiösen Sozialismus. Zu ihr gehören u.a. Leonhard Ragaz, Christoph Blumhardt, Paul Tillich, Eduard Heimann, Georg Wünsch und Erwin Eckert. Die Losung des Bundes der religiösen Sozialisten Deutschland 1926 lautete: „Durch das Evangelium zum Sozialismus! Durch den Sozialismus zum Evangelium!“ Die Kundgebung des III. Kongresses 1926 bekennt sich zur internationalen Solidarität der Sozialisten: „Wir religiösen Sozialisten bekennen uns zur Bewegung des internationalen Sozialismus und kämpfen für seine Verwirklichung in der Welt. Wir führen diesen Kampf in lebendiger Fühlungnahme mit dem arbeitenden Volk, seinen Parteien (!) und seinen freien Gewerkschaften.“ Interessant ist für diese wie alle folgenden Erklärungen, dass SPD und KPD zugleich als Parteien der Arbeiterbewegung anerkannt werden, schließlich als „Einheit der proletarischen Abwehrfront“ im Kampf gegen Nationalismus und Faschismus gewürdigt werden.

1947 verabschiedete der Bruderrat der Bekennenden Kirche nach dem Scheitern im NS Regime das Darmstädter Wort und fand endlich zu einem Schuldbekenntnis: „Wir sind in die Irre gegangen, als wir übersahen, dass der ökonomische Materialismus der marxistischen Lehre die Kirche an den Auftrag und die Verheißung der Gemeinde für das Leben und Zusammenleben der Menschen im Diesseits hätte gemahnen müssen. Wir haben es unterlassen, die Sache der Armen und Entrechteten gemäß dem Evangelium von Gottes kommendem Reich zur Sache der Christenheit zu machen.“ Es ist die Auffassung des Darmstädter Wortes, dass die sozialistische Bewegung Anlass genug gewesen wäre, sich theologisch zu besinnen, statt ein protestantisches Anathema über den Marxismus zu verhängen. Das Wort spricht mutig mitten in die ganze antisozialistische Tradition hinein, die seit Wichern das Verhältnis des Protestantismus zum Sozialismus durch eine klare Abgrenzung bestimmt hat. Es nimmt die Herausforderung an, sich dem Marxismus theologisch und sozialetisch zu stellen. Kein Wunder, dass der Widerspruch sich sogleich ein-

¹⁰ Bei den preußischen Kirchenwahlen 1932 kandidierten in über 100 Gemeinden religiös-sozialistische gegen nationalsozialistische Listen. Im Ruhrgebiet und in Berlin wurde der BRSD von der SPD unterstützt. Bei den Kirchenwahlen 1927 erreichten in der Pfalz die religiösen Sozialisten zwölf Prozent.

stellte. Hans Asmussen, damals noch Mitglied des 1948 aufgelösten Bruderrates, spricht von einer „theologischen Entgleisung“. Denn „die Linksparteien, und vor allem die SPD, [haben] bis zum heutigen Tag eine Schuld auf sich geladen durch die Proklamation des Klassenkampfes und das heißt der Begehrlichkeit, des Massenmordes, der Verteufelung des Gegners, der Auflösung der menschlichen Gemeinschaft“. Es seien „nicht zuletzt Karl Marx und seine Nachfolger – auch die religiösen Sozialisten – die die Mitschuld am Nationalsozialismus tragen.“¹¹ Anders 1977 der DDR-Staatssekretär für Kirchenfragen, Hans Seigewasser. Er bezieht sich in seinem Grußwort zu einer Jenaer Konferenz der Sektion Theologie auf das Darmstädter Wort und sagt: „Es war ein weiter und komplizierter Weg von den Anfängen bis zu der heute unter der Mehrheit der Christen der DDR verbreiteten Überzeugung, dass unsere sozialistische Gesellschaftsordnung dem Wohl der Menschen und der Mehrheit dient.“¹² Das Darmstädter Wort jedoch gewinnt Bedeutung als eine Gesprächsgrundlage für gesprächsbereite Sozialisten und Christen.

1976 zieht ein Memorandum des katholischen Bensberger Kreises „Antisozialismus aus Tradition?“ Bilanz über eine ganze Epoche des Antisozialismus: Karl Marx hätte von Christen verstanden werden müssen als einer, der „in der Solidarität mit dem proletarischen Nächsten“ stand. Doch: „Kein Christ von Rang hat dies seinerzeit getan.“¹³ Die Dämme brachen spätestens mit der 68er-Bewegung, der Auseinandersetzung mit der lateinamerikanischen Befreiungstheologie, mit der Unterstützung des Anti-Apartheidskampfes in Südafrika und darin die Zusammenarbeit zwischen Kirchen und linken Befreiungsbewegungen usw. In diesen Zusammenhängen setzten sich überall auf der Welt ChristInnen mit dem Marxismus, mit Imperialismus- und Dependenztheorien und Sozialismus- und Kommunismuskonzepten auseinander. Zugleich aber zeigen der Bund der religiösen Sozialisten, dass es schon seit über ein hundert Jahren Bündnisse von Christinnen und Christen und auch kirchlichen Amtsträgern mit sozialistischen Bewegungen und Parteien gibt. Christen und unter ihnen auch Pfarrer waren Parteimitglieder von SPD, USPD, KPD, SED¹⁴, DKP, PDS sowie der LINKEN. Religiöse SozialistInnen haben die DDR als ihren Ort akzeptiert. Zu fragen aber ist, warum das Erbe der religiösen Sozialisten in der späteren „Kirche im Sozialismus“ so gut wie keine Rolle spielte.¹⁵ Ohne auf die Geschichte von

¹¹ Zit. in: Martin Stöhr, Wilhelm Weitling 1843 – Karl Marx 1844 – Darmstädter Wort 1947, in: Michael Ramming / Franz Segbers (Hrsg.), ... die Mächtigen vom Thron zu stürzen und alle Verhältnisse umzuwerfen, 39.

¹² Stöhr, Wilhelm Weitling 1843 – Karl Marx 1844 – Darmstädter Wort 1947, 39.

¹³ Memorandum des Bensberger Kreises zum Verhältnis von Christentum und Sozialismus heute. Anti-Sozialismus aus Tradition, Reinbek 1976, 22.

¹⁴ So u.a.: Bruno Theek (1891–1990) – 1911 SPD-Mitglied, 1917 USPD-Mitglied, 1922 wieder SPD-Mitglied, Mitglied im Bund der Religiösen Sozialisten Deutschland, 1941 bis zum Ende des Krieges im KZ Dachau, von 1946 bis 1951 SED-Mitglied; Karl Kleinschmidt (1902–1978) – 1926 führendes Mitglied im Bund religiöser Sozialisten Deutschlands in Thüringen, 1930 Nachfolger von Emil Fuchs im Landesvorsitz, 1927 SPD-Mitglied, 1933 aus seinem Amt vertrieben, Mitglied der Christlichen Friedenskonferenz, von 1961 bis 1973 im DDR-Regionalaus-schuss; Wolfgang Caffier (1919–2004) – 1948 SED-Mitglied, seit 1958 Mitglied der sozialismushnahen Christlichen Friedenskonferenz; Werner Meinecke (1910–1971) – seit 1946 SED-Mitglied, dort in der Kommission Kirche und Religion; Mitglied der Christlichen Friedenskonferenz; 1961 Mitarbeit in der I. Allchristlichen Friedensversammlung in Prag; Heinrich Schwartz (1903–1970) Mitglied im Bund der Religiösen Sozialisten Deutschlands, SPD-Mitglied, 1945 wieder SPD, dann 1946 nach Zwangsvereinigung mit KPD SED-Mitglied; Erich Hertzsch (1902–1995). Noch im Jahr 1954 gehörten 68 Prozent der SED-Mitglieder einer der beiden großen Kirchen in Deutschland an.

Christen innerhalb der SED und der DDR an dieser Stelle eingehen zu können, gilt doch für Ost und West: Christen waren längst in sozialistischen Parteien organisiert, während die Kirchen mit VertreterInnen des Sozialismus in einen Dialog wie mit fremden Partnern traten. So auch jüngst erneut im Dialogprojekt der Fokolare-Bewegung im Auftrag des Vatikans mit „transform“, einem Netzwerk linker politischer Organisationen und der Partei der Europäischen Linken.

Christinnen und Christen haben wie die Sozialistinnen und Sozialisten Leichen im Keller

Die Geschichte der Kirchen lässt sich als Kriminalgeschichte lesen. Sie steht in dieser Hinsicht der Kriminalgeschichte des Kommunismus und Sozialismus kaum nach. Aber wie im Kommunismus so gab es auch im Christentum immer Gegenkräfte. Die Geschichte der Kirchen und des Sozialismus haben gemeinsam, dass sie auch eine Ketzergeschichte ist.

Seit es den Sozialismus in welcher Spielart auch immer gegeben hat, gab es immer Gründe, die gegen den Sozialismus sprachen. Doch auch angesichts des schlimmsten Versagens des kapitalistischen Systems behielten und behal-



ten die Kirchen vielfach bis heute ihre Hauptstoßrichtung gegen den Sozialismus bei. Diese alte klare Abgrenzung von der historischen Bewegung der Emanzipation und Selbstbefreiung der Arbeiterklasse, die mit dem Namen Sozialismus bleibend verbunden ist, hat auch in weiten Kreisen linker Christinnen und Christen, auch solcher, die sich dem Konziliaren Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung verbunden wissen, immer noch Bestand. Ob man sich für ein „revolutionäres Christentum“ ausspricht oder fordert, den Kapitalismus zu überwinden, kaum einmal wird dabei Bezug auf den Sozialismus und seine ihn tragenden Bewegungen und Parteien genommen.

Das Wort „Sozialismus“ ist gewiss geschichtlich belastet. Doch was wäre die Alternative? Jede Suche nach einer besseren Zukunft darf nicht überspringen, was im „Zeitalter der Extreme“ im Namen revolutionärer Absichten geschehen ist. Es waren keine verlorenen Jahre, sondern gescheiterte Versuche und Niederlagen, die reflektiert werden müssen. Die Mauer zwischen Ost und West ist gefallen und wird im Krieg um die Ukraine erneut wieder errichtet. Doch das darf nicht übersehen lassen, dass eher auch diese neue Mauer zwischen Ost und West fallen wird als die Mauer der jahrhundertelangen Ausbeutung der imperialistischen Globalisierung des globalen Südens durch den globalen Norden. Das Scheitern des Sozialismus 1989 bedeutet keineswegs einen Sieg des Kapitalismus. Denn er wuchert weiter, was zur Katastrophe führt. Das aber kann nur bedeuten: Wer

¹⁵ Günter Wirth, *Marxismus, Glaube und Religion in der DDR*, in: Michael Ramminger / Franz Segbers (Hrsg.), ... „Alle Verhältnisse umzuwerfen (...) und die Mächtigen vom Thron zu stürzen“, 80ff.

sich auf die Propheten der Religion der Bibel bezieht, das Prophetische der biblischen Religion in die Gegenwart holen will und sich von der messianischen Verheißung des Reiches Gottes inspirieren lässt, der muss vom Sozialismus und von Marx reden, wenn er seine Hoffnung erden will.

Bündnis im Aufstand gegen die Niederlage

Im Anschluss an den katholischen Theologen Johann Baptist Metz erkennt Jürgen Manemann den Grund für das Desaster der Kirche in dem Phänomen der „bürgerlichen Religion“¹⁶. Diese sei zwar anpassungsschlau, aber nicht die Religion des Evangeliums. Der religiöse Sozialist Emil Fuchs teilt diese Analyse und spitzt sie noch zu, wenn er schreibt: „Es geschah, weil die Christenheit, behaglich ruhend im Besitz und in der Macht, nicht den Ruf hörte, der ihr deutlich machte, wie die sie einbettende Gesellschaft in den Augen der Unterdrückten aussah.“¹⁷ Er folgert daraus: „Deshalb mußte es die marxistische und keine prophetisch-christliche Bewegung sein, die den Kampf gegen die bürgerliche Welt erfolgreich einleitete und durchführte.“¹⁸ Fuchs folgert daraus: „Der Marxismus gibt uns viel. Er bringt uns Erkenntnisse, die uns fähig machen, ein viel größeres Stück der Botschaft Jesu in Wirklichkeit umzusetzen.“¹⁹ Es ist diese theologische Qualifizierung, die dem Plädoyer Manemanns für ein „revolutionäres Christentum“ fehlt, das in seinem Appell merkwürdig subjektlos daherkommt. Vielleicht teilt dieses subjektlose „revolutionäre Christentum“ sein Schicksal mit dem Sozialismus, der auch ortlos und nun utopisch geworden ist. Dabei wäre es angebracht, von den konziliaren und ökumenischen Gruppen zu sprechen, die das prophetische Erbe weitertragen. Sie halten die messianische Texte der Bibel in Erinnerung, denn sie sind ihnen heilig, weil sie davon sprechen, dass man Gott nicht erkennen kann, ohne mit den Hungrigen das Brot zu brechen, die Nackten zu bekleiden, Flüchtlinge aufzunehmen und die Obdachlosen zu beherbergen. So wenig wie die Bergpredigt angesichts der realen Kirchen für gescheitert erklärt werden kann, ist die Utopie des Sozialismus vom Leben in Würde für alle gescheitert. Doch diese Gruppen finden häufig ihre Grenzen darin, dass sie zwar die normative Perspektive einer besseren Gesellschaft einnehmen, aber keine sozialistische Option reffen.

Sozialismus meint mehr als nur eine Gegenbewegung zum Kapitalismus; er hat einen normativ gehaltvollen Kern. Er will die gleiche Freiheit und Würde für alle, ein Recht auf freie Entfaltung als Bedingung für die Freiheit aller und die gleiche Teilnahme aller am Aufbau des kollektiven und demokratischen Lebens. Für Antonio Gramsci und Rosa Luxemburg war erst im Sozialismus die völlige Realisierung der Freiheit und Demokratie möglich. Die Große Erzählung der Arbeiterbewegung und des Sozialismus von Freiheit, Gleichheit und Geschwisterlichkeit, von den Proletariern aller Ländern, die sich vereinen, und die Hoffnung auf eine klassenlose Gesellschaft sind in ihrer Tiefenstruktur mit der Religion der Bibel verbunden. Sie wäre ohne die Große Erzählung der Bibel undenkbar.

¹⁶ Manemann, *Revolutionäres Christentum*, 18ff.

¹⁷ Emil Fuchs, *Marxismus und Christentum*, Leipzig 1953, 181.

¹⁸ Fuchs, *Marxismus*, 211.

¹⁹ Fuchs, *Marxismus*, 213.

Der Niedergang der Religion der Bibel könnte deshalb auch zur Entkernung der Großen Erzählung der sozialistischen Bewegung beitragen.

MarxistInnen müssen angesichts des Scheiterns des historischen Projektes des real existierenden Sozialismus lernen, was es heißt, Niederlagen zu erfahren. ChristInnen haben Erfahrungen mit Niederlagen. Sie kommen von einer Niederlage her. Der Messias Jesus wurde durch ein Urteil der römischen Besatzungsmacht umgebracht und starb von Mensch und Gott verlassen. Darin teilte Jesus das Schicksal vieler, die im Laufe der Geschichte sich gegen die Macht aufgelehnt haben. Die Verdammten dieser Erde wissen, dass am Kreuz kein Weg vorbeiführt. Alle messianischen Projekte sind bislang historisch gescheitert, Hoffnungen wurden enttäuscht.

Aus der messianischen Gemeinschaft in der Nachfolge des Messias Jesus wurde eine weltweite Kirche an der Seite der Mächtigen. Sie verkehrte sich gleichsam in ihr Gegenteil. Und dennoch: Christen nähren sich an Quellen für ihre Hoffnung. Christen sind Hoffnungsmenschen, wie der religiöse Sozialist Christoph Blumhardt gesagt hat. Und sie sind auch Protestleute – so Blumhardt, der Landtagsabgeordneter der SPD wurde und sein Pfarramt verlor.

Christen glauben nicht an ein geschichtsloses höheres Wesen. Woran sie glauben, wird am dichtesten festgehalten in der Offenbarung des Gottesnamens. Gott selbst enthüllt seinen Namen im Exodus. (Ex 3,13) Er hat das Schreien der ausgebeuteten und unterdrückten Staatsklaven in Ägypten gehört und ist entschlossen, diese Sklaven aus der Unterdrückung in ein Land zu führen, wo es Milch und Honig gibt. Er erklärt seinen Namen mit einer Kraft, die besagt: Ich bin in dieser Lage für euch da. Der Gott der Religion der Bibel zeigt sich in dieser Verheißung auf Befreiung, die zu einer Praxis der Befreiung verpflichtet. Der historische Exodus des Auszugs aus Ägypten wird zum exemplarischen Bruch mit einer ägyptischen Moral, die Unrecht und Ungerechtigkeit legitimiert. Dieser hermeneutische Ansatz will deshalb nicht allein auf seine theoretische Konsistenz hin geprüft sein, sondern verweist auf ein Praxiskriterium, nämlich die Überwindung einer als ungerecht beurteilten Situation. Der kategorische Imperativ „Befreie die Armen!“ ist ein konkretes und zugleich absolutes Kriterium. Der Auszug der Hebräer aus dem „Haus der Knechtschaft“ (Ex 13,3) ist ein Paradigma von bleibender Bedeutung. „Du bist es, der aus Ägypten ausgezogen ist! Nicht nur unsere Vorfahren hat Er befreit, sondern auch uns zugleich mit ihnen hat Er befreit,“ so heißt es in der jüdischen Haggada, der jüdischen Passahzeremonie bis zum heutigen Tag. Jüdische Theologie hat den Exodus nie als Ausgangspunkt nur der jüdischen Heilsgeschichte gewertet, sondern ihm eine universelle Bedeutung als Wendepunkt in der Weltgeschichte gegeben. „Nicht nur Israel zog aus Ägypten“, sagen die Rabbinen in der Auslegung von Ex 12,38, sondern mit ihnen zog die ganze Menschheit aus dem Haus der Knechtschaft.²⁰ Der jeweilige Kampf um mehr Humanität und Gerechtigkeit ist nur die Variation; die ursprüngliche Version ist der Exodus aus Ägypten. Das Christentum versteht sich als Teil dieser Erinnerungsbewegung, die zu einer „Exodus-Politik“ (Michael Walzer) wird. Die Erinnerung an den Exodus ist eine Weisung für die Gestaltung der Gegenwart.

²⁰ Zit. in: Pinchas Lapide, Exodus in der jüdischen Tradition, in: Concilium 23 (1987) 30.

Diese Bindung an den Gott der Bibel ist immer auch eine Kritik an Religionen und Kirchen, die Unrecht legitimieren und stützen. Religionskritik muss sich freimachen vom Allgemeinplatz „die Religion“. Erst dann kann sie die Einpassung religiöser Formationen in die jeweiligen Herrschaftsverhältnisse analysieren. Auch Religion ist ein Kampfplatz um Deutung gesellschaftlicher Verhältnisse. Mit Marx ist überzugehen von der Kritik des „Heiligenscheins“ zur Kritik des „Jammertals“, von der „Kritik der Theologie“ zur „Kritik der Politik“ (MEW 1: 379). Christen und Sozialisten stehen in der Tradition Großen Erzählungen, die die Kämpfe tragen und Orientierung geben. Diese jahrhundertealten Erzählungen nähren die Hoffnung auf eine Utopie. Bei Jesaja hören wir: „Denn so spricht der Herr, der den Himmel geschaffen hat – er ist Gott; der die Erde bereitet und gemacht hat – er hat sie gegründet; er hat sie nicht geschaffen, dass sie im Chaos sein soll, sondern sie bereitet, dass man auf ihr wohnen solle: Ich bin der Herr, und sonst keiner mehr.“ (Jes 45,18) Es gibt Chaos und Irrsinn. Das zu wissen, reicht nicht und ist trostlos. Hoffnung gibt es nur, wenn diese große Tradition beharrlich behauptet: Die Welt muss bewohnbar sein, sie kann es und wird es.

Worin besteht eine christliche sozialistische Identität? Zunächst gibt es ein dualistisches Verständnis in zwei Varianten:

„Ich bin Christ und folglich Sozialist“. Der Glaube wird in diesem Konzept zunächst als unpolitisch angesehen, der dann angewendet wird. Diese Auffassung ist bourgeois. Sie macht Religion zur Privatsache. Die Liebe wird aufgeteilt: Die vertikale Liebe gilt Gott, die horizontale den Menschen.

„Meine Motivation ist christlich, ich handle sozialistisch.“ Diese andere Position ist dem gleichen bürgerlichen Stockwerk-Denken verhaftet. Der Glaube gilt hier als Anstoßgeber, wie Kinderschuhe, in denen man laufen lernte, sie aber später abgelegt hat. Im Grunde wird der Glaube hier zu einer Privatsache.

Die religiösen SozialistInnen stehen für eine christlich-sozialistische Identität, die von der Zentralität der Reiches Gottes bestimmt ist, die sie lange vor den Theologen der Befreiung erkannt haben. Für den Schweizer religiösen Sozialisten Leonhard Ragaz (1868-1945) gilt wie für die Religiösen Sozialisten insgesamt: „Das Reich Gottes für die Erde, das ist die Botschaft der Bibel.“²¹ Das Reich Gottes ist ein Projekt „für die Erde“ und gehört „besonders den Armen, den Geringen, den Unterdrückten. ... Es wird die große Umkehrung der Dinge sein, dass diesen das Reich wird.“ Mit dem Reich Gottes wird die Vision einer neuen Gesellschaft und neuen Welt zur Sprache gebracht, in der Gerechtigkeit und Frieden herrschen und alle Menschen ein Leben in Würde und Fülle führen können. Gottes Reich meint das Ende der Herrschaft des Menschen über den Menschen und widerspricht den herrschenden Mächten und Gewalten zugunsten des Menschen, besonders der Armen und arm Gemachten. Die grundstürzende Dimension dieser Hoffnung wird im Magnifikat, einem Lied der mit Jesus schwangeren Maria, besungen. Der Gott der Bibel ist ein befreiender Gott, der mit seinem Arm machtvolle Taten vollbringt: „Er zerstreut, die im Herzen voll Hochmut sind; er stürzt die Mächtigen vom Thron und er-

²¹ Leonhard Ragaz, Von Christus zu Marx – von Marx zu Christus. Ein Beitrag, Werningerode [1929], Hamburg 1972, 153.

höht die Niedrigen. Die Hungernden beschenkt er mit seinen Gaben und lässt die Reichen leer ausgehen“ (Lukasevangelium 1, 51f). Das Magnifikat intoniert eine universale Umkehrung der Verhältnisse „wie im Himmel so auf Erden“ (Matthäusevangelium Kap. 6, Vers 10). Das Reich Gottes ist ein Ereignis in der Weltgeschichte, geht in ihr aber nicht auf. „Uns religiösen Sozialisten“ – so der Marburger Theologieprofessor und Vordenker der Religiösen Sozialisten Georg Wünsch – „ist die Erkenntnis gegeben, dass das Reich Gottes in der geschichtlichen Stunde seine Schritte durch die marxistisch-sozialistische Arbeiterbewegung, durch die ärmste Klasse tut.“²²

Die Religion der Bibel befreit aus politischer Ohnmacht. Marias Magnifikat kann es mit der Radikalität und der Wucht des Denkens von Karl Marx aufnehmen. Beide sind sich eins in der Kritik an ungerechter Herrschaft. Mit sicherem Gespür hat der Jude Heinrich Heine 1844 in seinem Gedicht „Deutschland. Eine Winterreise“ die Hoffnung auf das



Reich Gottes beschrieben. Er wusste als Zeitgenosse von Karl Marx, dass Religion niemals nur eine Verschleierung, sondern eine Hoffnung auf andere Verhältnisse ist, wie er sie in seinem Gedicht „Wintermärchen“ besingt:

*„Ein neues Lied, ein besseres Lied,
O Freunde, will ich euch dichten!
Wir wollen hier auf Erden schon
Das Himmelreich errichten.*

*Wir wollen auf Erden glücklich sein,
und wollen nicht mehr darben;
verschlemmen soll nicht der faule Bauch,
was fleißige Hände erwarben.*

²² Georg Wünsch, Die Aufgabe des Marxismus in der Bewegung des Reiches Gottes, in: Reich Gottes, Marxismus, Nationalsozialismus. Ein Bekenntnis Religiöser Sozialisten, Tübingen [1931] 66-89, in: Wolfgang Deresch (Hg.): Der Glaube der religiösen Sozialisten. Ausgewählte Texte, Hamburg 1972, 198.

*Es wächst hienieden Brot genug
für alle Menschenkinder,
auch Rosen und Myrten, Schönheit und Lust,
und Zuckererbsen nicht minder.“²³*

Dieses Gedicht Heines ist gut biblisch, jüdisch und nicht minder marxistisch. Wie das Magnifikat auch besingt es die hartnäckige Weigerung, sich den Mächtigen unterzuordnen.

In dieser Tradition stehen noch Kirchenväter wie Johannes Chrysostomos (344 – 407), der inmitten einer sich etablierenden Reichskirche zum Umsturz der Verhältnisse ermutigt: „Man betrachte, welche Ehre Gott uns angetan hat, indem er uns mit einer solchen Aufgabe betraute! ... Mache die Erde zum Himmel! Du kannst es ja!“²⁴ Doch diese Hoffnung auf das Reich Gottes war dem Christentum nur zu lange entschwunden. Dieses Erbarmen besingt das Magnifikat und nährt eine tätige Hoffnung auf ein Reich der Gerechtigkeit. Das Magnifikat ist die Hoffnung auf eine Umkehrung der Verhältnisse, die sie Reich Gottes nennt. Seine Hoffnung ist ganz materialistisch und richtet sich auf den Umsturz der Verhältnisse auf Erden: „es wächst hienieden Brot genug für alle ... und Zuckererbsen nicht minder“ (Heine).

Dick Boer identifiziert im kategorischen Imperativ von Marx eine Logik, welche die biblische Religion auf den Begriff bringt, „den Himmel, die Religion und die Theologie zu kritisieren, um so für die Kritik der Erde, der Gesellschaft und der Politik Raum zu schaffen. Die Befreiungstheologie kennt in der Bibel nur eine Richtung: wie im Himmel, so auf Erden!“²⁵ Religion wird sich in der Praxis bewahrheiten müssen als eine „mächtige Sinnressource gesellschaftlicher Veränderung, als subversive Kraft gegen die Mächte der Resignation und Verzweiflung, die uns für die Interessen des globalisierten Kapitalismus so gefügig machen“²⁶.

Was mit dem Reich Gottes ausgesagt und erwartet wird, trifft sich mit dem, was Marx mit seinem Imperativ formuliert, „alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist“ (MEW 1: 385). Das Evangelium besteht nicht darin, der Welt eine weitere Interpretation hinzuzufügen, sondern sie aus der Verheißung des Reiches Gottes und auf dieses Reich Gottes hin zu verändern. Mit dem Reich Gottes wird die Vision einer neuen Gesellschaft und neuen Welt zur Sprache gebracht, in der Gerechtigkeit und Frieden herrschen und alle Menschen ein Leben in Würde und Fülle führen können. Denn der ganz andere Gott will eine ganz andere Gesellschaft. Es geht um eine Gesellschaft, die ein gutes Leben für alle Menschen und die Natur ermöglicht. Ist es überhaupt möglich, ohne Glauben an dieser Hoffnung festzuhalten? In einer solchen Lage nur zu wiederholen, was Marx gesagt hat, als er

²³ Heinrich Heine, Wintermärchen [1844], in: Heinrich Heine Werke, hg. von Hans Mayer, Gedichte, Bd.1, Frankfurt 1968, 425.

²⁴ Johannes Chrysostomos, Homilien über den ersten Brief an Timotheus. Bibliothek der Kirchenväter, 6. Bd. Kempten / München 1880, 209.

²⁵ Dick Boer, Theopolitische Existenz – von gestern, für heute, Berlin 2017, 156.

²⁶ Bruno Kern, „Es rettet uns kein höh'res Wesen“? Zur Religionskritik von Karl Marx – ein solidarisches Streitgespräch, Ostfildern 2017, 138.

Religion als „Opium“ (MEW 1: 378) bezeichnet, ist schädlich, denn gegenwärtig kann an einer sozialistischen Perspektive nur im Modus des Glaubens festgehalten werden.

Das ist eine Basis für eine sozialistische Transformation, die Christen und Sozialisten verbindet. Die Bewegung der ChristInnen für den Sozialismus und der Religiösen SozialistInnen stehen dafür, dass die Zeiten vorüber sind, in denen in Dialogen über das „Und“ von Sozialismus und Christentum geredet wird. Was aus dem Sozialismus wird, welche Gestalt er annimmt, ist ein gemeinsames Projekt von Sozialisten und Christen. Wer sich auf die Propheten der Religion der Bibel bezieht, wer das Prophetische und Utopische der biblischen Religion in die Gegenwart holen will, der kann auf die Analysen von Marx ebenso wenig verzichten wie auf den Sozialismus als Utopie für die gesellschaftliche Transformation, wenn überhaupt gesellschaftlich und politisch Wirkung erzielt werden kann. Es geht um einen gemeinsamen Kampf um die Wiedergewinnung einer Zukunft für alle, die diesen Planeten bewohnen und um die Frage, wie der Sozialismus wieder als attraktive Utopie Gestalt bekommen kann.

Die Entflechtung von Christentum und Kapitalismus ist eine erste Hauptaufgabe. Deshalb wird angesichts der Katastrophen unserer Zeit das Eintreten für den Sozialismus für Christen nicht nur politisch, ökonomisch und sozial zu einer Notwendigkeit, sondern auch zu einer christlichen. Denn der Glaube ist eine Praxis aus der Hoffnung des Reiches Gottes, die darauf aus ist, ein System zu überwinden, das den Planeten zerstört, Leben tötet, Leben raubt und ausbeutet. Der Glaube der Christen besteht in einer Praxis, die auf Mose, den Lehrer der Gerechtigkeit, hört, der die Auslegung der Tora durch Propheten ernst nimmt und der in Jesu Nachfolge handelt und lebt. Ein solcher Glaube stört die Ohnmacht, denn er hält daran fest, dass eine andere Welt möglich ist.

Religiöse SozialistInnen und ChristInnen für den Sozialismus sind immer noch ChristInnen für den Sozialismus. Sie sind es geradezu trotzig, weil sie sich mit dem Zynismus der Gegenwart nicht abfinden können. „Die darum die Hoffnung nicht aufgeben, dass eine Zeit kommt, in der das Menschenrecht erkämpft werden muss.“²⁷ Mitten in einer sozio-ökologische Krise, in der die Zukunft der menschlichen Zivilisation entschieden wird, muss die Praxis des Glaubens immer eine Praxis einer sozialistischen Transformation sein, denn es geht um die Alternative: Entweder ein nachhaltiger und humaner Sozialismus, in der Platz für alle ist und wo die natürlichen Lebensgrundlagen gesichert werden, oder das Überleben selbst steht zur Disposition. „Hinsichtlich dieser Zielvorstellung, die zugleich das Kriterium für die Kritik jeder bestehenden Gesellschaft gibt, lässt der Wille des Vaters dem Jünger keine Wahl.“²⁸ So lautet die nach wie vor zutreffende Folgerung bei Gollwitzer.

In diesem Sinne gilt noch immer, und zwar in noch verschärfter Dringlichkeit, was 1946 Adolf Grimme sagte: „Sozialisten können Christen sein, Christen müssen Sozialisten sein.“ – Angesichts des sich verbreitenden Katastrophenkapitalismus ist es ein Befehlston gegen die Verzweiflung an der Abbruchkante der Zivilisation.

²⁷ Boer, Theopolitische Existenz, 133.

²⁸ Helmut Gollwitzer, Forderungen der Umkehr, München 1976, 168

Sozialismus – von der Wissenschaft zur Utopie einer Nachhaltigkeitsrevolution

Von Klaus Dörre

Ökosozialismus oder Barbarei“, so lautet die Schlagzeile eines Beitrags, den Alberto Garzón anlässlich des 50. Jahrestages von Die Grenzen des Wachstums veröffentlichte.¹ Die Bilanz des spanischen Ministers für Verbraucherangelegenheiten fällt düster aus. Seit dem Erscheinen des ersten Berichts an den Club of Rome ist wenig bis nichts geschehen. Die Wahrscheinlichkeit eines durch Krisen und Katastrophen provozierten neuen Autoritarismus oder gar Faschismus ist derzeit weit größer als die einer erfolgreichen ökosozialistischen Transformation. Allerdings ändert diese Feststellung nichts daran, dass es sinnvoll und nötig ist, den utopischen Überschuss sozialistischer Ideen neu zu entdecken. Das auch, weil Gesellschaften, die sich ihre Zukunft nur noch in dystopischen Szenarien vorstellen können, auf Dauer nicht überlebensfähig sind und deshalb in Teilen zur Zerstörung von Vernunft tendieren.

Der apodiktisch klingenden Formel „Ökosozialismus oder Barbarei“ sei hinzugefügt, dass die Barbarei gegenwärtig vor allem eine der anderen² ist, weil es sich in den reichen Staaten des globalen Nordens für eine gewisse Zeit auch für Angehörige subalternen Klassen noch einigermaßen gut leben lässt. Eben diese Ungleichzeitigkeit macht die Lage brandgefährlich, denn in den für die große Transformation entscheidenden Ländern lässt sich noch immer auf die lange Bank schieben, was an radikalen Veränderungen dringend geboten ist. Wer dies ändern will, muss die Selbstlegitimationen der westlichen Postwachstumskapitalismen³ an ihrem wundesten Punkt treffen. Dass Kapitalismus auf Ausbeutung beruht, dass er Ungleichheit, Prekarität und Armut erzeugt, sich zur außermenschlichen Natur „imperialistisch“ verhält, ja, dass „Kapitalismus tötet“⁴, ist seit langem bekannt und gehört zu den Grundmotiven jeglicher Gesellschaftskritik. Gegen diese Kritik wird geradezu stereotyp eingewendet, der Kapitalismus sei noch immer jenes System, das für die meisten Menschen den größten Wohlstand mit den geringsten Kosten erzeuge. Der Kapitalismus und seine dominanten Akteure seien eben die effizientesten Produzenten gesellschaftlichen Reichtums.⁵ Doch exakt diese nur auf den ersten Blick besonders starke Selbstlegitimation verliert zunehmend ihren Realitätsgehalt. Fortgeschrittene kapitalistische Ökonomien sind schon seit Jahrzehnten nicht mehr besonders effektiv und effizient. Zugespitzt formuliert: Der Kapitalismus rentiert sich nicht mehr, denn die Gesellschaften müssen einen immer grö-

¹ Garzón, Alberto: The limits to growth: eco-socialism or barbarism. LaU Review. <https://la-u.org>. April 2022.

² Wallerstein, Immanuel: Die Barbarei der anderen. Europäischer Universalismus. Berlin 2010, 2. Aufl.

³ Von Postwachstumskapitalismen spreche ich, weil die Wachstumsraten in den frühindustrialisierten Ländern aus strukturellen Gründen seit geraumer Zeit relativ schwach ausfallen.

⁴ Lumen fidei. Erste Enzyklika des Papst Franziskus vom 29. Juni 2013. Rom.

⁵ Vgl. z.B. Berger, Johannes: «Warum Kapitalismus?». In: Klaus Dörre / Hartmut Rosa / Karina Becker / Sophie Bose / Benjamin Seyd (Hrsg.): Große Transformation? Zur Zukunft moderner Gesellschaften. Sonderband des Berliner Journals für Soziologie. Wiesbaden 2019, S. 75-95.

ßeren Aufwand betreiben, um den konkurrenz- und gewinngetriebenen Expansionszwang kapitalistischer Marktwirtschaften überhaupt noch am Leben zu erhalten. Das ist der Grund, weshalb ich für eine nachhaltig-sozialistische Alternative plädiere.

Die Sozialismen des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts waren Kinder der ersten industriellen Revolution. Sozialistische Ideen des 21. Jahrhunderts müssen, so die hier vertretene These, ihre Überzeugungskraft aus der Notwendigkeit einer Nachhaltigkeitsrevolution beziehen. Sie entstehen zumindest in den frühindustrialisierten Ländern, zunehmend aber auch in den großen Schwellenländern, aus der Kritik an Überproduktivität, Luxusproduktion und Luxuskonsum. Zwar rebellieren auch sie gegen die Herrschaft des Kapitals, doch das nicht allein wegen der Ausbeutung von Lohnarbeit. Die Sozialismen des 21. Jahrhunderts präsentieren sich als Alternative zu einem „Imperialismus gegen die Natur“⁶, sie attackieren die Ökonomie der billigen Güter und mit ihr die Abwertung reproduktiver Tätigkeiten. Und sie beanspruchen, gleichgewichtig mit der Beseitigung von Klassenherrschaft, eine Überwindung aller patriarchalisch, rassistisch oder nationalistisch legitimierten Herrschaftsmechanismen anzustreben.⁷ Aus der Perspektive gesellschaftlicher Naturverhältnisse beinhalten sie aber, um das Motiv Walter Benjamins aufzugreifen, vor allem die Suche nach einem Notausgang, nach Auswegen aus einer epochalen ökonomisch-ökologischen Zangenkrise, die das Überleben menschlicher Zivilisation infrage stellt.

Nachfolgend begründe ich diese These in vier Schritten. Zunächst wird Sozialismus als Gegenbegriff zum kapitalistischen Expansionsparadoxon eingeführt (I.). Es folgt eine knappe Skizze jener epochalen ökonomisch-ökologischen Zangenkrise, die den Problemrohstoff für eine sozialistische Transformation liefert (II.). Daran schließen eine Beschreibung des Fundaments nachhaltig-sozialistischer Gesellschaften (III.) und eine Auseinandersetzung mit Strategien einer Nachhaltigkeitsrevolution an (IV.). Alle Argumente werden in äußerst komprimierter, thesenartiger Form vorgetragen. Eine ausführlichere Begründung findet sich in meinem Buch *Die Utopie des Sozialismus*⁸ sowie in weiteren Texten, auf die ich an der geeigneten Stelle hinweise.

I. Sozialismus als Gegenbegriff zum kapitalistischen Expansionsparadoxon

Macht es, Stalinismus, die Implosion des staatsbürokratischen Sozialismus, aber auch die Fehlschläge eines „Sozialismus des 21. Jahrhunderts“ in Venezuela, Nicaragua, Bolivien und anderen Ländern vor Augen, überhaupt noch Sinn, am S-Wort festzuhalten? Ich meine: Ja! Sicher gibt es zahlreiche Gründe, die dafür sprechen mögen, einer nächsten Gesellschaft einen anderen, weniger belasteten Namen zu geben. Doch alle mir bekannten Versuche bleiben, wie etwa das Plädoyer für Postwachstumsgesellschaften, entweder unbestimmt nebulös, oder sie bemühen, wie Plädoyers für einen radikalen Humanismus, letztendlich doch Argumentationsfiguren, die sich problemlos

⁶ Saito, Kohei: *Natur gegen Kapital. Marx' Ökologie in seiner unvollendeten Kritik des Kapitalismus*. Frankfurt a. M. 2016, S. 231.

⁷ Patel, Ray / Moore, Jason: *Entwertung. Eine Geschichte der Welt in sieben billigen Dingen*. Berlin 2018.

⁸ Vgl. dazu: Dörre, Klaus: *Die Utopie des Sozialismus. Kompass für eine Nachhaltigkeitsrevolution*. Berlin 2022, 2. erw. Aufl.



in einen reformulierten Sozialismusbegriff integrieren lassen. Hinzu kommt: Ein Verzicht auf den Sozialismus-Begriff käme einer Einladung gleich, auf eine kritische Reflektion der wechselvollen Geschichte anfänglich erfolgreicher, letztendlich aber gescheiteter sozialistischer Transformationsversuche zu verzichten und damit die Gefahr heraufzubeschwören, alte Fehler unter dem Signum neuer klangvoller Begriffe selbstverschuldet zu wiederholen.

Mein wichtigstes Argument ist jedoch ein anderes. Sozialismus als Begriff umfasst noch immer die radikalste Kritik am Kapitalismus und verbindet sie mit der Aussicht auf eine bessere Gesellschaft. In all seinen Spielarten lenkt Sozialismus die Aufmerksamkeit auf die kapitalistischen Eigentums- und Besitzverhältnisse als Kulminationspunkt einer Steuerungsproblematik, die es

anzugehen gilt, um den Weg in eine humanere Gesellschaft zu bahnen. Zwar trifft zu, dass, wie der staatsbürokratische Sozialismus bewiesen hat, „eine bestimmte Überwindung des Kapitalismus, die Abschaffung des Privateigentums an Produktionsmitteln, keine Lösung der Krise der äußeren Natur erbringt“⁹, doch ohne Aufhebung des kapitalistischen Besitzes als dynamischem Prinzip lässt sich ein systemischer Wachstums- und Akkumulationszwang eben nicht außer Kraft setzen. Das wusste bereits Friedrich Engels. Wie beiläufig notiert er in vielleicht unbewusster Korrektur eigener Anschauungen: „Die kapitalistische Produktion kann nicht stabil werden, sie muß wachsen und sich ausdehnen oder sie muß sterben [...] Hier ist die verwundbare Achillesferse der kapitalistischen Produktion. Ihre Lebensbedingung ist die Notwendigkeit fortwährender Ausdehnung“.¹⁰

Anders gesagt: Das Hauptproblem kapitalistischer Dynamik ist ihr Erfolg. Diese Einsicht nimmt ein Kapitalismusverständnis vorweg, wie es für die sogenannte „Escuela de Jena“¹¹ der Soziologie charakteristisch ist. Aus der von mir gewählten Landnahme-Perspektive vollzieht sich kapitalistische Entwicklung stets als komplexe Innen-Außen-Bewegung. Ein „reiner Kapitalismus“, der sich nur auf seinen eigenen Grundlagen re-

⁹ Ebermann, Thomas / Trampert, Rainer: Die Zukunft der Grünen. Ein realistisches Konzept für eine radikale Partei. Hamburg 1984, S. 194.

¹⁰ Engels, Friedrich: «Vorwort zur deutschen Ausgabe von 1892 Die Lage der arbeitenden Klasse in England». In: MEW 2, Berlin 1972 (1892), S. 637–650, hier: S. 647.

¹¹ So die sicherlich allzu freundliche Zuschreibung für die Kooperation von Hartmut Rosa, Stephan Lessenich und dem Autor dieser Zeilen in: Torres, Esteban / Gonçalves, Guilherme Leite (Hrsg.): Hacia una nueva sociología del capitalismo. Buenos Aires 2022, S. 15 ff.

produziert, ist nicht überlebensfähig, zumindest ist er empirisch nirgendwo existent. Die der kapitalistischen Formation eingeschriebene expansive Dynamik beinhaltet daher stets die Internalisierung von Externem, die Okkupation eines nicht oder nicht vollständig kommodifizierten Anderen. Sofern es kein funktional Anderes zu entdecken gibt, das in Besitz genommen, in Wert gesetzt, kommodifiziert und profitabel genutzt werden kann, geraten Gesellschaften mit eingebautem Expansionszwang an ihre Grenzen. Sie stagnieren und zerfallen. Kapitalistische Landnahmen beruhen somit auf einem Expansionsparadoxon. Der Kapitalismus muss sich ausdehnen, um zu existieren. Dabei zerstört er im Zuge der Expansion von Marktbeziehungen allmählich, was er für seine eigene Reproduktion benötigt. Je erfolgreicher die Akkumulations- und Kommodifizierungsmaschine arbeitet, desto wirkungsvoller untergräbt sie die Selbstreproduktionsfähigkeit sozialer und natürlicher Ressourcen, ohne die moderne, kapitalistische Gesellschaften nicht überlebensfähig sind.

Die im Krisenmodus verlaufende Expansion mündet aber keineswegs in einen automatischen Zusammenbruch des Kapitalismus. Im besten Fall bewirkt sie die Hervorbringung und Evolution systemischer Selbststabilisierungsmechanismen, die auch für beherrschte Klassen und Bevölkerungen zeitweilig Kontrollgewinne mit sich bringen können. Wir haben es demnach mit einer Doppelbewegung zu tun. Auf der einen Seite bedingt der systemische Zwang zu Marktexpansion und erweiterter Reproduktion des Kapitals, dass sich kapitalistische Marktimperative – Akkumulationszwang, Ausbeutung von Lohnarbeit, Entfremdung sowie ökonomischer Wachstumsdrang – weltweit verallgemeinern. Auf der anderen Seite ist das nur möglich, indem Gesellschaften dafür Sorge tragen, dass Märkte sozial und institutionell eingebettet werden, um überhaupt funktionieren zu können. Das heißt: Je erfolgreicher der Kapitalismus expandiert, desto aufwendiger und komplexer werden die Selbststabilisierungsmechanismen, die kapitalistische Systeme für eine funktionierende Marktvergesellschaftung benötigen. Herausragende Selbststabilisatoren sind das Kreditwesen und das Innovationssystem, die wohlfahrtsstaatlichen Sicherungen, organisierte Arbeitsbeziehungen, Einrichtungen der sozialen Reproduktion sowie die institutionellen Regulationen der Gesellschafts-Natur-Beziehungen. Die gesellschaftliche Infrastruktur sichert das Zusammenspiel dieser Selbststabilisatoren. Sie ist unabdingbare Voraussetzung für das Funktionieren von Märkten, weil sie Bildung, Qualifikationen, Forschungseinrichtungen, Kommunikationsstrukturen und Transportwege bereitstellt und gesellschaftliches Leben so überhaupt erst möglich macht.

Investitionen in die gesellschaftliche Infrastruktur prägen nicht nur die Geografie des Kapitalismus, sie sind auch geeignet, eine strukturelle Problematik zeitweilig zu entschärfen, die der Sozialgeograph David Harvey treffend als „Kapitalüberschuss-Absorptionsproblem“¹² bezeichnet hat. Vereinfacht gesagt muss eine kapitalistische Ökonomie, die während einer Produktionsperiode wächst, während der nachfolgenden Periode absorptionsfähige Märkte für das zusätzliche Mehrprodukt schaffen, das im

¹² Harvey, David: Das Rätsel des Kapitals entschlüsseln. Den Kapitalismus und seine Krisen überwinden. Hamburg 2014, S. 32.

vorausgegangenen Wirtschaftszyklus erzeugt wurde. Ohne markterweiternde Investitionen ist die Absorption dieses zusätzlich produzierten Mehrwerts nicht möglich.¹³ Je höher das Reichtumsniveau von Gesellschaften und je stärker das Wirtschaftswachstum, desto schwerer wird es jedoch, neue Märkte zu erschließen. Dieses Kapitalüberschuss-Absorptionsproblem erweist sich als eine zentrale makroökonomische Triebkraft hinter kapitalistischen Landnahmen. Der Kapitalismus ist demnach ein „einzigartige[s] System der Marktabhängigkeit“, das „andauernd in einer Weise und in einem Grade expandieren muss, wie es mit keiner anderen Gesellschaftsform vergleichbar ist“.¹⁴ Es ist damit aber auch ein System, das letztendlich immer kostspieligere, nicht marktförmige Mechanismen und Strukturbildungen integrieren muss, um die profitgetriebene Marktexpansion überhaupt zu ermöglichen. Exakt hier ist das Komplexitätsproblem marktwirtschaftlich-kapitalistischer Gesellschaften zu verorten. Je fortgeschrittener die Marktexpansion, desto aufwendiger wird es für die Gesellschaften, geeignete Selbststabilisierungsmechanismen zu etablieren und zu institutionalisieren.

II. Die ökonomisch-ökologische Zangenkrise

In der Gegenwart hat die expansive Dynamik des Kapitalismus einen Punkt erreicht, an dem sich die Tendenz zu globaler Marktvergesellschaftung mit destruktiven Gegenkräften zuvor unbekanntem Ausmaßes konfrontiert sieht. Hauptursache sind Landnahmen „zweiten Grades“, die just an jenen Mechanismen ansetzen, die der Marktvergesellschaftung Stabilität verliehen haben. Was häufig verkürzt als Neoliberalismus diskutiert und kritisiert wird, war nichts anderes als der untaugliche Versuch, die fiktiven Waren Geld, Arbeit, Natur, Sozialität und nun auch noch lebendiges Wissen und Erfahrung so zu behandeln als seien sie Waren wie jede andere.¹⁵ Die Folgen sind hinlänglich bekannt. In ihrer sozialen Dimension laufen sie darauf hinaus, dass der Wachstumskuchen zunehmend ungleich verteilt wird. Während die sozialen Ungleichheiten zwischen Staaten vor allem wegen des Aufholens großer Schwellenländer langsam aber stetig geringer werden, nehmen sie innerhalb nationaler Gesellschaften immer weiter zu.¹⁶

Was vordergründig wie eine Rückkehr zu den Klassengesellschaften des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts erscheinen mag, entpuppt sich bei genauerer Betrachtung als eine Metakrise von zuvor unbekannter Tragweite. Ökonomisch-ökologische Zangenkrise besagt, dass das wichtigste Mittel zur Überwindung wirtschaftlicher Stagnation und zur Pazifizierung interner Konflikte im Kapitalismus, die Generierung von Wirtschaftswachstum nach den Kriterien des Bruttoinlandsprodukts, unter Status-Quo-Bedingungen ökologisch zunehmend destruktiv und deshalb gesellschaftszerstörend wirkt. Mit dem Status Quo sind in diesem Zusammenhang hoher Emissionsausstoß,

¹³ Ebd., S. 33.

¹⁴ Wood, Ellen Meiksins: Der Ursprung des Kapitalismus. Eine Spurensuche. Ausgewählte Werke, Bd. 1. Hamburg 2015, S. 115.

¹⁵ Zu fiktiven Waren und ihrer Kommodifizierung vgl.: Brie, Michael / Thomasberger, Claus: Karl Polanyi's Vision of a Socialist Transformation. Montréal 2018.

¹⁶ Milanovic, Branko: Haben und Nichthaben. Eine kurze Geschichte der Ungleichheit. Stuttgart 2017; Piketty, Thomas: Kapital und Ideologie. München 2020.

ressourcenintensive Produktions- und Lebensweisen sowie ein beständig steigender Energieverbrauch auf fossiler Grundlage gemeint. Der Zangenriff von Ökonomie und Ökologie markiert Störungen der Gesellschafts-Natur-Beziehungen, die eben keine Krise wie jede andere darstellen. Diese Krise ist historisch einmalig, weil sie mit hoher Wahrscheinlichkeit den Übergang zu einem neuen Erdzeitalter, dem Anthropozän¹⁷, einleitet.

Übergang zum Anthropozän¹⁸ heißt, dass die Menschheit zur wichtigsten Kraft bei der Reproduktion von außermenschlicher Natur geworden ist. Jason Moore spricht zu recht von einer „double internality“. Der Kapitalismus ist selbst ein Ökosystem, er reproduziert sich durch Natur und die Natur durch – kapitalistische – Gesellschaften. Indem es Natur als Billigressource nutzt, untergräbt das kapitalistische Ökosystem jedoch zunehmend seine natürliche Existenzgrundlage.¹⁹ Das Konzept des Anthropozän reflektiert diese Entwicklung. Die im Begriff enthaltene Botschaft ist eine doppelte. Die Menschheit kann ihre eigenen Lebensgrundlagen zerstören, lautet die schlechte Nachricht. Das Anthropozän wäre dann von sehr kurzer Dauer. Künftig haben es die Menschen aber auch selbst in der Hand, nachhaltige Beziehungen zur Natur zu etablieren, um ihr instrumentelles Verhältnis zu Naturressourcen und nichtmenschlichen Lebewesen zu überwinden. Ob wir die Artenvielfalt erhalten, die Überhitzung des Planeten stoppen, den Verbrauch endlicher Ressourcen einschränken, Hunger und Massenelend überwinden, den Energiebedarf aus erneuerbaren Quellen decken, eine fortschreitende Abholzung der Wälder und die nachfolgende Versteppung beenden und dem Anthropozän eine lange Dauer verleihen, hängt in erster Linie vom praktischen Tun in menschengemachten Gesellschaften ab.

Nun existiert die Menschheit nur als nach Nationen, Klassen, Geschlechtern, Alter, Machtressourcen etc. differenziertes Kollektiv. Hinzu kommt, dass die Störungen der Gesellschafts-Natur-Beziehungen in der Gegenwart in erster Linie von kapitalistischen Ökonomien ausgehen. Deshalb hält Jason Moore die Bezeichnung Kapitalozän für angemessener. Zu konstatieren sei „the breakdown of the strategies and relations that have sustained capital accumulation over the past five centuries“.²⁰ Deshalb handelt es sich um mehr als eine der freilich seltenen „großen Krisen“ der Kapitalakkumulation, vergleichbar etwa mit der großen Depression im 19. Jahrhundert, der Weltwirtschaftskrise von 1929-1932 oder der Weltwirtschaftskrise von 1973/74. „Große Krisen“ der Akkumulation führen dazu, dass sich kapitalistische Gesellschaften in all ihren Teilsystemen „häuten“. Sie wälzen das gesamte Ensemble gesellschaftlicher Verhältnisse um – dies jedoch nur, um die Kernstruktur des Kapitalismus, den Zwang zu fortwährender Markexpansion, zu immer neuen Landnahmen eines nichtkapitalistischen Anderen zu konservieren und auf Dauer zu stellen.²¹

¹⁷ Crutzen, Paul J.: Das Anthropozän. München 2019.

¹⁸ In den Erdwissenschaften ist der Begriff umstritten und es ist noch immer möglich, dass er «gänzlich verworfen wird.» Ellis, Erle C.: Anthropozän. Das Zeitalter des Menschen – eine Einführung. München 2020, S. 7. Ich nutze ihn dennoch, um das Besondere der Zangenkrise zu akzentuieren.

¹⁹ Moore, Jason W.: Capitalism in the Web of Life, London / New York 2015, S. 1, 3.

²⁰ Ebd., S. 1.

²¹ Dörre, Klaus: «Risiko Kapitalismus. Landnahme, Zangenkrise, Nachhaltigkeitsrevolution.» In: Dörre et al. 2019,

Zangenkrise akzentuiert demgegenüber, dass diese Bewegungsform auf einem Planeten mit endlichen Ressourcen an – zwar verschiebbare, letztendlich unüberwindbare – Grenzen stößt. Graduelle Prozesse wie die Erderhitzung oder auch der steigende Ressourcen- und Energieverbrauch können den Planeten in dramatischer Weise verändern und für Menschen zumindest in Teilen unbewohnbar machen. So ist der Meeresspiegel seit Beginn des 20. Jahrhunderts um ca. 20 Zentimeter gestiegen. Das Eis an den Polen schmilzt rascher als erwartet. Schon 2014 erreichte der westantarktische Eisschild wahrscheinlich einen Kipppunkt, der das gesamte Ökosystem destabilisiert und den Zerfall des Eisschildes beschleunigt. Das Ansteigen des Meeresspiegels bedroht zunächst kleinere Inseln und tiefergelegene Küstenregionen; das macht das Graduelle des Klimawandels aus. Er wirkt zunächst unsichtbar und sozialgeographisch differenziert.

Exemplarisch zeigt sich so, was die Dynamik globaler ökologischer Gefahren auszeichnet. Sie erschließen sich in ihrem vollen Ausmaß nur über wissenschaftliche Expertise. Bei der Ursachen und Wirkungsforschung gibt es immer wieder zahlreiche Unbekannte. Deshalb machen sich Gefahrenquellen wie der Klimawandel lange Zeit eher graduell bemerkbar, bis sie an Schwellenwerte gelangen, die eine Umkehrung von Fehlentwicklungen verunmöglichen. Auch wegen ihrer Uneindeutigkeit und Wissensabhängigkeit sind ökologische Großgefahren gesellschaftlich umkämpft. Sie lassen sich für eine gewisse Zeit verdrängen. Das aber nur, um dann umso heftiger auf ihre Verursacher zurückzuschlagen. Wenn sie überhaupt einen Realitätsgehalt besitzt, ist das der eigentliche Katalysator für die Herausbildung einer Weltgesellschaft. Denn letztendlich sind ökologische Großgefahren nicht externalisierbar. Sie müssen an ihren wirklichen Ursachenherden bekämpft werden, um substanzielle Veränderungen herbeizuführen.

Die Hauptursache des menschengemachten Klimawandels und anderer ökologischer Großgefahren sind Kohlenstoff basierte Produktions- und Lebensweise in den früh industrialisierten Ländern, deren Ausbreitung im globalen Maßstab nur um den Preis eines ökologischen Desasters möglich ist.²² Dies ist der Grund, weshalb es für die Zangenkrise inzwischen ein politisch festgelegtes Ende gibt. Spätestens bis 2050 soll die Wirtschaft der wichtigsten Industriestaaten vollständig dekarbonisiert sein. Dieser Wandel ist in seiner Bedeutung und seinen Ausmaßen durchaus mit der ersten industriellen Revolution vergleichbar. Er erfasst alle Branchen und Gesellschaftsbereiche. Unter besonderem Veränderungsdruck stehen einige Schlüsselbranchen – der Verkehrs-, der Bau- und Gebäude-, der Energie- und der Agrarsektor sowie, neben den industriellen Karbonbranchen (Stahl, Eisen, Aluminium etc.) häufig vergessen, die Finanzindustrie. Vor allem der Verkehrssektor hat zur Dekarbonisierung bisher kaum etwas beigetragen. Deshalb nimmt der Veränderungsdruck zu. Innerhalb der Europäischen Union existieren inzwischen verbindliche, sanktionierbare Zielsetzungen, die künftig einen Abschied von der Kohleverstromung und einer auf fossilen Brennstoffen basie-

S. 3–34.

²² Brand, Ulrich/Wissen, Markus: Imperiale Lebensweise. Zur Ausbeutung von Mensch und Natur im Globalen Kapitalismus. München 2017.

renden Mobilität verlangen. Im Grunde, so lässt sich resümieren, gibt es nur zwei Pfade, um den menschengemachten Klimawandel zu begrenzen und die angelagerten ökologischen Großgefahren einigermaßen zu kontrollieren. Entweder es gelingt, das Wirtschaftswachstum von seinen ökologisch destruktiven Folgen zu entkoppeln, oder es muss eine Transformation stattfinden, die Gesellschaften vom ökonomischen Zwang zu immer neuen Landnahmen, zu gewinngetriebener Marktexpansion und permanentem, raschem Wirtschaftswachstum befreit.

III. Das Fundament nachhaltig-sozialistischer Gesellschaften

Gleich welche Option gewählt wird – die ökologischen und sozialen Herausforderungen zwingen insbesondere die früh industrialisierten Gesellschaften zu einer großen Transformation. Diese Transformation lässt sich nur um den Preis einer fortschreitenden Zerstörung natürlicher Lebensgrundlagen hinausschieben. Die politischen Mehrheiten in den frühindustrialisierten Ländern setzen noch immer darauf, das Wirtschaftswachstum von seinen ökologisch zerstörerischen Folgen zu entkoppeln. Zweifellos gibt es innerhalb kapitalistischer Gesellschaften Reformspielräume, die es zu nutzen gilt. Auch ist denkbar, dass Investitionen in einen „grünen Kapitalismus“ in manchen Weltregionen zeitweilig für eine neue Prosperität sorgen können. Doch letztendlich gleichen sämtliche Versuche, die Zangenkrise mit systemimmanenten ökonomischen, technischen und politischen Mitteln zu überwinden, einer Quadratur des Kreises. Der prominente ökologische Aufklärer Ernst Ulrich von Weizsäcker liefert Anschauungsunterricht. Einerseits begründet er, warum sich fast alles rasch ändern muss, denn ein Systemkollaps sei eine reale Gefahr: „Wir stehen vor gewaltigen Herausforderungen, bedingt durch das rasante Bevölkerungswachstum, die Übernutzung der Ressourcen, die Veränderung des Klimas, den Verlust der Biodiversität, und insgesamt erleben wir einen schleichenden Verlust der Lebensgrundlagen“.²³ Andererseits soll sich zwar fast alles wandeln, nur der Kapitalismus muss fortbestehen. Er soll sich zu einem „Naturkapitalismus“²⁴, ja einem natürlichen Kapitalismus mausern. Im Klartext bedeutet dies, dass genau jene ex-



zweifellos gibt es innerhalb kapitalistischer Gesellschaften Reformspielräume, die es zu nutzen gilt. Auch ist denkbar, dass Investitionen in einen „grünen Kapitalismus“ in manchen Weltregionen zeitweilig für eine neue Prosperität sorgen können. Doch letztendlich gleichen sämtliche Versuche, die Zangenkrise mit systemimmanenten ökonomischen, technischen und politischen Mitteln zu überwinden, einer Quadratur des Kreises. Der prominente ökologische Aufklärer Ernst Ulrich von Weizsäcker liefert Anschauungsunterricht. Einerseits begründet er, warum sich fast alles rasch ändern muss, denn ein Systemkollaps sei eine reale Gefahr: „Wir stehen vor gewaltigen Herausforderungen, bedingt durch das rasante Bevölkerungswachstum, die Übernutzung der Ressourcen, die Veränderung des Klimas, den Verlust der Biodiversität, und insgesamt erleben wir einen schleichenden Verlust der Lebensgrundlagen“.²³ Andererseits soll sich zwar fast alles wandeln, nur der Kapitalismus muss fortbestehen. Er soll sich zu einem „Naturkapitalismus“²⁴, ja einem natürlichen Kapitalismus mausern. Im Klartext bedeutet dies, dass genau jene ex-

zweifellos gibt es innerhalb kapitalistischer Gesellschaften Reformspielräume, die es zu nutzen gilt. Auch ist denkbar, dass Investitionen in einen „grünen Kapitalismus“ in manchen Weltregionen zeitweilig für eine neue Prosperität sorgen können. Doch letztendlich gleichen sämtliche Versuche, die Zangenkrise mit systemimmanenten ökonomischen, technischen und politischen Mitteln zu überwinden, einer Quadratur des Kreises. Der prominente ökologische Aufklärer Ernst Ulrich von Weizsäcker liefert Anschauungsunterricht. Einerseits begründet er, warum sich fast alles rasch ändern muss, denn ein Systemkollaps sei eine reale Gefahr: „Wir stehen vor gewaltigen Herausforderungen, bedingt durch das rasante Bevölkerungswachstum, die Übernutzung der Ressourcen, die Veränderung des Klimas, den Verlust der Biodiversität, und insgesamt erleben wir einen schleichenden Verlust der Lebensgrundlagen“.²³ Andererseits soll sich zwar fast alles wandeln, nur der Kapitalismus muss fortbestehen. Er soll sich zu einem „Naturkapitalismus“²⁴, ja einem natürlichen Kapitalismus mausern. Im Klartext bedeutet dies, dass genau jene ex-

²³ Weizsäcker, Ernst Ulrich von: «Eine spannende Reise zur Nachhaltigkeit. Naturkapitalismus und die neue Aufklärung.» In: Benjamin Görgen/Björn Wendt (Hrsg.): Sozial-ökologische Utopien, Diesseits oder jenseits von Wachstum und Kapitalismus? München 2020, S. 81–95, hier: S. 82.

²⁴ Ebd., S. 81.

pansiven Mechanismen, welche die Zangenkrise überhaupt erst hervorgebracht haben, nun für deren Überwindung sorgen sollen.

Die Erfolgsbilanz entsprechender Bemühungen kann gegenwärtig nur düster ausfallen. Erreicht wurde, wie die Corona-Krise zuletzt veranschaulichte, allenfalls *Growth by Disaster*. So gingen die klimaschädlichen Emissionen im ersten Halbjahr 2020 infolge von Lockdowns, Shutdowns und dem mit ihnen verbundenen wirtschaftlichen Einbruch so stark zurück wie seit 30 Jahren nicht mehr, doch dies geschah um den Preis eines sozialen Desasters, das weltweit 70 bis 100 Millionen Menschen zusätzlich in extreme Armut getrieben hat.²⁵ Zeitgenössische Kapitalismen bewegen sich deshalb zwischen Scylla und Charybdis. Bleibt das Wirtschaftswachstum aus, steigt die soziale Not; zieht das Wachstum an, eskalieren ökologische Großgefahren – allen voran der menschengemachte Klimawandel,

Dies vor Augen, kann die Schlussfolgerung nur lauten, dass es einen nachhaltigen, einen „Naturkapitalismus“ nicht geben kann. Wäre dies doch ein Kapitalismus, der sich vom systemischen Zwang zu fortwährender Expansion und Landnahme erfolgreich abgekoppelt hätte. Ohne die Anpassungsfähigkeit der kapitalistischen Produktionsweise und die Möglichkeit zu ihrer zeitweiligen Revitalisierung unterschätzen zu wollen, lege ich mich fest. Die kapitalistische Profitwirtschaft bietet letztendlich keinen Ausweg aus der Zangenkrise, der für das Gros der Menschheit tragbar wäre. Dabei ist das ökologisch zwingend nötige Schrumpfen der Karbonbranchen noch das geringste Problem, obwohl sie mit dem Wertschöpfungs-System Automobil, der Stahlproduktion, der Energiewirtschaft und dem Gebäudesektor Kerne des gegenwärtigen Industrie- und Wirtschaftsmodells betreffen. Radikaler Strukturwandel und Sprunginnovationen sind seit jeher das Lebenselixier kapitalistischer Produktionsweisen. Profitzentrierte Ökonomien können auch mit Elektroautos, veganen Lebensmitteln und Biotourismus funktionieren. Möglicherweise lassen sich selbst nachhaltige Mobilitätssysteme mit den Mechanismen gewinngetriebener Marktwirtschaften vereinbaren. Doch eine Befreiung vom Akkumulationszwang und Wachstumsdrang wird innerhalb der Grenzen, die der Kapitalismus setzt, niemals möglich sein. Ein Grundübel des staatsbürokratischen Sozialismus war, dass sich seine herrschenden Klassen und Eliten dem kapitalistischen Wachstumsimperativ bewusst unterwarfen: „In der Konkurrenz um die Höhe des Warenausstoßes und der Produktivität machen wir uns mit aller Gewalt die Übel zu eigen, denen wir auf jeden Fall entgehen wollten“²⁶, kritisierte bereits Rudolf Bahro.

Ein gutes halbes Jahrhundert später hat sich Bahros Prognose, die kapitalistische Wachstumsdynamik werde sich in „geschichtlich kurzer Frist“ als „ökonomisch, politisch und psychologisch unhaltbar“²⁷ erweisen, bewahrheitet. Die monetären und sozialen Kosten, die Gesellschaften aufwenden müssen, um kapitalistische Produktions-

²⁵ Vgl. Dörre, Klaus: «Die Corona-Pandemie – eine Katastrophe mit Sprengkraft.» In: Berliner Journal für Soziologie Nr. 30, 2020, S. 165–190.

²⁶ Bahro, Rudolf: «Zur Kritik des real existierenden Sozialismus. Sechs Vorträge über das Buch Die Alternative» In: Christoph Jünke (Hrsg.): Marxistische Stalinismus-Kritik. Eine Anthologie. Köln 2017 (1977), S. 517–562, hier: S. 522.

²⁷ Ebd.

weisen überhaupt noch am Leben zu halten, werden immer größer. Würden die Infrastrukturkosten, die Gesellschaften aufzubringen haben, um die Profitwirtschaft funktionsfähig zu machen, privaten Unternehmen in Rechnung gestellt, stieße die Profitwirtschaft rasch an ihre Grenzen. Hätten diese Unternehmen zusätzlich jene unter- oder unbezahlten Reproduktionsarbeiten zu finanzieren, die der Produktion des Lebens dienen, stünden Pleitewellen ins Haus. Würden diese Unternehmen auch noch für die Überausbeutung in transnationalen Wertschöpfungsketten zur Rechenschaft gezogen, die Tiefstpreise für Güter des Massenkonsums überhaupt erst möglich machen, müssten die meisten von ihnen in der Marktkonkurrenz kapitulieren. Und wäre der Enteignung von unbezahlter Datenarbeit, wie sie mit jeder Betätigung einer Suchmaschine oder der Nutzung eines Smartphones geleistet wird, mit konsequentem Verbraucherschutz und angemessener Besteuerung der High-Tech-Unternehmen ein Riegel vorge-schoben, könnten nicht einmal die großen Digitalkonzerne ohne grundlegende Veränderungen ihrer Geschäftsmodelle überleben. Kurzum: Der Kapitalismus ist, insbesondere in seinen alten Zentren, zu einem chronisch ineffizienten, ineffektiven und deshalb im Grunde parasitären System geworden, das sämtliche Formen von Sozialität ausplündert.

Um dieser Erkenntnis gesellschaftlich zum Durchbruch zu verhelfen, müssen die Konturen ökosozialistischer Alternativen möglichst klar gezeichnet werden. Dazu ist es nötig, das Bilderverbot der kritischen Theorie zu überwinden und die utopische Kraft sozialistischer Ideen wiederzubeleben. Das kann hier nur andeutungsweise geschehen. Ich beschränke mich auf einige Bausteine, die das Fundament nachhaltiger ökosozialistischer Gesellschaften bilden können. Dabei kann auf einiges zurückgegriffen werden, was bereits in älteren ökosozialistischen Konzepten vorgeschlagen wurde.²⁸ Ein elementarer Baustein für die nächste Gesellschaft sind neue Eigentums- und Besitzverhältnisse in großen Unternehmen. Wie schon Hannah Arendt wusste, ist der Besitz als dynamisches Prinzip der wichtigste Treiber des kapitalistischen Expansionismus.²⁹ Dieses Prinzip muss überwunden werden, denn seine Maßlosigkeit steht im Widerspruch zur Begrenztheit nicht nur der Naturressourcen, sondern auch des menschlichen Lebens. Die Zangenkrise bringt ans Tageslicht, dass expansive kapitalistische Besitzverhältnisse und Verfügungsrechte nicht als Konstitutionsprinzip des Zusammenlebens taugen. Die Begrenztheit des Erdballs und seiner Lebewesen steht der Möglichkeit zu fortgesetzter, grenzenloser Marktexpansion entgegen. Deshalb muss es in den Großunternehmen zu einem Bruch mit dem kapitalistischen Besitz als dynamischem Prinzip kommen. Bruch bedeutet, dass Staatseigentum keine wirkliche Alternative zu privater Verfügung darstellt. Nichtkapitalistische Gesellschaften benötigen stattdessen Formen eines kollektiven Selbsteigentums, das, obwohl in gemeinschaftlichem Besitz, persönliche Verantwortung nicht erstickt, sondern Kooperation und Solidarität nachhaltig fördert. Der Übergang zu solchen Eigentumsverhältnissen ließe sich

²⁸ Vgl. z.B.: Scherer, Klaus-Jürgen / Vilma, Fritz (Hrsg.): Ein alternatives Sozialismuskonzept: Perspektiven des Ökosozialismus. Berlin 1984, 3. Aufl..

²⁹ Arendt, Hannah: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft. München 2006, 11. Aufl., S. 328.

verhältnismäßig leicht bewerkstelligen, wenn der politische Wille dazu vorhanden wäre. So könnten Staatshilfen für private Unternehmen mit Verfügungsrechten für Beschäftigte bezahlt werden, die von gesellschaftlichen Fonds verwaltet würden. Sobald dergleichen geschähe, würde die Sozialisierung von Entscheidungsmacht mittels Internalisierung von Sozialkosten, die die kapitalistische Produktionsweise verursacht, zu einem Prozess, der einer Revolution ohne einmaligen Akt der Machtergreifung gleichkäme.

Große Unternehmen ließen sich auf diesem Wege in Mitarbeitergesellschaften verwandeln, in denen öffentliches Eigentum eine entscheidende Rolle zu spielen hätte. Eine Revolutionierung der Besitzverhältnisse im „Stockwerk“ marktbeherrschender Konzerne erforderte zugleich eine Neuordnung der klein- und mittelbetrieblichen Sektoren. Unternehmen dieses mittleren „Stockwerks“ gesellschaftlicher Produktion dürfen keinesfalls enteignet werden. Nötig sind jedoch Anreize, um die Kooperation zwischen – konkurrierenden – Klein- und Mittelbetrieben zu stärken. Die Vernetzung flexibler Spezialisten etwa im Oberitalien der 1970er Jahre hat gezeigt, wie dergleichen erfolgreich praktiziert werden kann.³⁰

Nachkapitalistische Eigentumsverhältnisse sind aber nur Voraussetzung und Mittel, um ein Umsteuern in Richtung ökologisch und sozial nachhaltiger Produktions- und Lebensweisen zu ermöglichen. Nachhaltigkeit ist ohne umfassende Wirtschaftsdemokratie nicht zu erreichen. Besser, als einen SUV nicht zu kaufen oder zu fahren, ist, ihn gar nicht erst zu produzieren. Und besser, als bewaffnete Drohnen nicht einzusetzen, ist, sie gar nicht erst herzustellen. Wer dergleichen erreichen will, darf nicht länger hinnehmen, dass winzige Managereliten darüber befinden, was auf welche Weise herzustellen ist. Produktionsentscheidungen müssen radikal demokratisiert, das heißt für die Zivilgesellschaft geöffnet werden. Nur wenn Produktionsentscheidungen strikt an Nachhaltigkeitsziele rückgebunden werden, besteht überhaupt eine Chance, den menschengemachten Klimawandel noch in halbwegs kontrollierbaren Grenzen zu halten. Konkret heißt das: Die Zivilgesellschaften haben in demokratischer Weise direkt darauf Einfluss zu nehmen, was, wie und zu welchem Zweck produziert und reproduziert wird. Es geht um eine Umverteilung von Entscheidungsmacht zugunsten der gegenwärtig ohnmächtigen Mehrheiten, denn ohne solch tiefgreifende Eingriffe in die bestehende Wirtschaftsordnung wird sich Nachhaltigkeit weder in der ökologischen noch in der sozialen Dimension realisieren lassen.

Eine radikale Demokratisierung von Produktionsentscheidungen ist aber noch keine Garantie für Nachhaltigkeit. Sie verbessert die Chancen, auf eine Produktion langlebiger Güter umzustellen, nur dann, wenn alle relevanten gesellschaftlichen Gruppen an Entscheidungsprozessen beteiligt werden. Die Einrichtung von Transformations- und Nachhaltigkeitsräten könnte das entscheidend vorantreiben. Über Vertreter aus Wirtschaft, Politik und Gewerkschaften hinaus wären sie mit Repräsentanten von Umweltverbänden, ökologischen Bewegungen, Fraueninitiativen, Entwicklungs- und Men-

³⁰ Piore, Michael / Sabel, Charles F.: Das Ende der Massenproduktion. Studie über die Requalifizierung der Arbeit und die Rückkehr der Ökonomie in die Gesellschaft. Berlin 1985.

schenrechtsorganisationen zu besetzen. Zu den Aufgaben solcher Räte würde es gehören, die Umsetzung von Nachhaltigkeitszielen zu überwachen, die Produktion langlebiger Güter einzufordern und neue Formen eines kollektiven Selbsteigentums in Genossenschaften und Sozialunternehmen zu erproben. Vom Gewinnmotiv als Hauptzweck abgekoppelt, müssten solche Eigentumsformen die individuelle Verantwortung für öffentliche Güter beibehalten. Die Herstellung von Transparenz bei Einkommen und Arbeitsbedingungen, mit deren Hilfe Druck in Richtung fairer Einkommen und guter Arbeitsbedingungen erzeugt werden könnte, wäre eine zusätzliche Aufgabe.

Ein weiterer zentraler Baustein für das Fundament ökosozialistischer Gesellschaften ist eine zureichend finanzierte soziale Infrastruktur, die Gesundheit, Pflege, Erziehung, Bildung und Mobilität zu öffentlichen, für alle zugänglichen Gütern macht. Der Post-Corona-Diskurs hat entdeckt, was feministische Debatten um die Krise sozialer Reproduktion seit Jahren thematisieren. Pflegende, sorgende, erziehende und bildende Tätigkeiten sind ebenso unterbezahlt wie Jobs in der Logistik oder dem Verkehrswesen. Sie werden häufig in prekärer Beschäftigung ausgeübt, als Frauenarbeit abgewertet und sind in der gesellschaftlichen Anerkennungspyramide weit unten platziert. Solch festgefahrene Strukturen lassen sich wohl nur mit Hilfe einer Care-Revolution aufbrechen³¹, die als unabdingbarer Bestandteil einer Nachhaltigkeitswende ebenfalls schon lange überfällig ist. Gesellschaften, das hat die Corona-Pandemie gezeigt, funktionieren am besten mit einer gut ausgebauten sozialen Infrastruktur, die allen zur Verfügung steht – nicht nur im eigenen Land, sondern überall in Europa und auf der Welt. Für eine soziale Infrastruktur, die Basisgüter bereitstellt, zu streiten, ist daher eines der wichtigsten Projekte, um trotz der verheerenden Katastrophe, die Covid-19 für Milliarden von Menschen darstellt, Weichenstellungen in Richtung von nachhaltigen Gesellschaften zu ermöglichen. Das Beispiel Seuchenprävention mag veranschaulichen, wovon die Rede ist. Bisher setzten Hygienemaßnahmen in der Regel erst dann ein, wenn die Krankheiten auftraten. Weitdenkende Virologen haben stattdessen angeregt, ein globales Früherkennungssystem zu entwickeln, das potenzielle Pandemien schon während ihrer Entstehung wirksam bekämpft. Ein nachhaltiges Präventionssystem wäre jedoch ausgesprochen teuer. Es müsste weltweit errichtet werden, um zu schützen, und würde daher die Prioritäten öffentlicher Haushalte dramatisch verschieben. Groß angelegte Rüstungsprogramme ließen sich dann nicht mehr finanzieren. Nachhaltige Seuchenprävention liefe somit auf radikale gesellschaftliche Veränderungen hinaus und sie wäre ohne eine demokratische Rückverteilung des gesellschaftlichen Reichtums nicht zu bewerkstelligen.

Damit ist zugleich gesagt, dass weder soziale noch ökologische Nachhaltigkeit primär mit Hilfe marktwirtschaftlicher Instrumente zu realisieren sind. Stattdessen zeigt sich, wie bedeutsam substanzielle Gleichheit auch für die Erreichung ökologischer Nachhaltigkeit ist. Vorschläge, den Klimawandel hauptsächlich mit marktkonformen Instrumenten wie einem CO₂-Preis zu bekämpfen, sind nicht realitätstauglich. Länder

³¹ Arruzza, Cinzia/Bhattacharya, Tithi/Fraser, Nancy: Feminismus für die 99 %. Ein Manifest. Berlin 2019.

wie die Schweiz, die eine Emissionssteuer samt Rückverteilungskomponente bereits eingeführt haben, liefern Anschauungsunterricht dafür, dass dergleichen für eine Nachhaltigkeitswende keineswegs ausreicht. Unter marktwirtschaftlich-kapitalistischen Bedingungen böten nicht einmal handelbare individuelle CO₂-Kontingente eine Nachhaltigkeitsgarantie. Würden sie doch, wie schon frühere Versuche des Emissionshandels, hochspekulativen Wetten auf die Zukunft Tür und Tor öffnen und möglicherweise das Gegenteil ökologischer Nachhaltigkeit bewirken.

Grundsätzlich stellt sich die Frage, wie die Umstellung auf eine ressourcenschonende, kohlenstoffarme Produktion mit langlebigen Gütern und nachhaltigen Dienstleistungen zu bewerkstelligen wäre. Nachhaltige Qualitäts-



produktion bedeutet, weniger, dafür aber höherwertige Güter zu konsumieren. Entsprechende Weichenstellungen sind ohne den Bruch mit Produktionsabläufen, die primär von Märkten und Konsumenten her konzipiert werden, kaum vorstellbar. Der Übergang zu nachhaltiger Qualitätsproduktion kann aber nur gelingen, wenn die Erzeugnisse einer solchen Produktionsweise trotz höherer Preise auch noch von den untersten Einkommensgruppen konsumiert werden können. Dergleichen ist ohne Rückverteilung zugunsten niedriger Einkommen ausgeschlossen. Mit hoher Wahrscheinlichkeit wird die Realisierung ökologischer Nachhaltigkeitsziele die Preise für Agrarprodukte, Lebensmittel und Güter des täglichen Bedarfs in die Höhe treiben. Schon deshalb sind ökologisch motivierte Verzichtsappelle, die zur Mäßigung bei Löhnen und Einkommen mahnen, schlicht kontraproduktiv. Sozial und ökologisch nachhaltig ist das genaue Gegenteil. Löhne und Einkommen eines Großteils der abhängig Beschäftigten und ihrer Haushalte müssen steigen, damit faire Preise für Ressourcen oder Lebensmittel aus ökologischem Anbau für große Mehrheiten überhaupt erschwinglich werden. Gute, ökologisch nachhaltige Arbeitsbedingungen entlang von Wertschöpfungsketten und nicht zuletzt in den Ländern des Südens sind leichter durchzusetzen, wenn Schmutzkonzurrenz aus dem Norden etwa durch wirksame Lieferkettengesetze und vor allem durch eine Stärkung sozialer Rechte und gewerkschaftlicher Organisationsmacht unterbunden wird. Anzuvisieren sind deshalb – national wie international – Löhne und Einkommen für ein gutes Leben, die deutlich oberhalb der jeweiligen länderspezifischen Niedriglohngrenzen liegen.

Substanzuelle Gleichheit und ökologische Nachhaltigkeit benötigen eine demokratische Planung für dekarbonisierte, ressourcenschonende Wirtschaftssysteme. Nachhaltig zu regulieren impliziert eine makroökonomische Verteilungsplanung, die, anders als im Staatssozialismus, auf detaillierte Produktionsvorgaben verzichtet, aber doch

Einfluss auf die Wirtschaftspolitik und die Unternehmensstrategien nimmt. Die Verteilungsplanung kann in demokratisch zusammengesetzten Planungskommissionen stattfinden, die aber höchst transparent und daher grundlegend anders arbeiten müssen als im staatsbürokratischen Sozialismus.³² Denkbar sind Planvarianten, die der Bevölkerung periodisch zur Abstimmung vorgelegt werden. Solche Planvarianten können Nachhaltigkeitsziele unterschiedlich gewichten und differierende Korridore für die Zielerreichung definieren. Die jeweils beschlossene Variante setzt, wie bei kommunalen Bürgerhaushalten, Präferenzen bei den öffentlichen Ausgaben. Sie hat für Regierungen, jedoch nicht für einzelne Betriebe oder Unternehmen, verbindlich zu sein. Innerhalb wie außerhalb von Betrieben und Unternehmen müsste diese Rahmenplanung mit transparenten, demokratischen Entscheidungsstrukturen verbunden werden. Belegschaften würden mit umfangreichen Partizipationsmöglichkeiten ausgestattet. Neben materieller Beteiligung an den Geschäftsergebnissen ist eine partizipative Arbeitsorganisation eine wichtige Voraussetzung für die Teilhabe an betrieblichen Entscheidungsprozessen.

Befördern könnte all das eine Umwälzung der Rechtsverhältnisse, die Wachstums- durch Entwicklungsziele ersetzt. Wachstum nach den Kriterien des BIP würde von Indikatoren für eine nachhaltige Entwicklung abgelöst. Fortan könnten die 17 Nachhaltigkeitsziele die Rechtsverhältnisse und mit ihnen die Staatsaktivitäten bestimmen.³³ Eine Voraussetzung wäre, Nachhaltigkeitszielen einen Verfassungsrang zu geben. Sie müssten im Grundgesetz, in den Länderverfassungen und in der europäischen Grundrechtecharta verankert und mit wirksamen Sanktionsmöglichkeiten verbunden werden. Sie sollten Eingang auch in das Arbeitsrecht, in die Betriebs- und Unternehmensverfassung, in Tarifverträge und in den Verbraucherschutz finden. Für eine Aufnahme von Nachhaltigkeitszielen ins Grundgesetz plädieren inzwischen selbst einige konservative Politiker. Entscheidend ist jedoch, wie eine solche Verankerung realisiert wird. Durch eine Aufnahme von Nachhaltigkeitszielen in Artikel 14 (2, 3) des Grundgesetzes würde die Sozialbindung des Eigentums erweitert. Wirtschaftsakteure, die das Nachhaltigkeitsgebot missachten, hätten mit Enteignung und Sozialisierung, vor allem aber mit der Umverteilung und Demokratisierung wirtschaftlicher Entscheidungsmacht zu rechnen. Auf diese Weise entstünden Institutionen einer transformativen Demokratie. Ihre Einführung ließe bewusst Spielraum für die Erprobung nicht- und nachkapitalistischer Wirtschaftsweisen. Sie würde eine Abkehr vom BIP als herausragender wirtschaftlicher Steuerungsgröße und deren Ersetzung durch Entwicklungsindikatoren befördern.

Die Nachhaltigkeitsrevolution wäre damit noch lange nicht Wirklichkeit, es böten

³² Vgl.: Laibman, David: «Democratic Coordination: Towards a Working Socialism For the New Century.» In: Science & Society, Vol. 66, No. 1. New York 2002, S. 116–129; 30; Devine, Pat: «Participatory Planning Through Negotiated Coordination.» In: Science & Society, Vol. 66, No. 1. New York 2002, S. 72–85.

³³ Ich plädiere dafür, die 17 Sustainable Development Goals (SDGs) als normative Grundlage einer neuen Rechtsfertigungsordnung des Kapitalismus zu nutzen. Vgl.: Dörre, Klaus: «Nachhaltigkeitsziele – normative Grundlage einer nächsten Gesellschaft.» In: Sighard Neckel/Philipp Degens/Sarah Lenz (Hrsg.): Kapitalismus und Nachhaltigkeit. Frankfurt a.M. 2022, S. 197–220.

sich aber rechtliche und institutionelle Spielräume, die faktisch eine Erweiterung der Macht von Lohnabhängigen und deren Organisationen begünstigen würden. Metabolische Machtressourcen, die auf Arbeit als lebensspendender Aktivität gründen und durch so unterschiedliche Akteure wie Greenpeace, das Bündnis Ende-Gelände, Klimabewegungen und Umweltverbände genutzt werden, wären ebenfalls gestärkt. Betrachtet man die genannten Vorschläge in ihrer Gesamtheit, wird die gemeinsame Stoßrichtung deutlich. Alle skizzierten Bausteine bilden ein Fundament, ein gesellschaftlich geschaffenes Anderes, das expansiver Marktvergesellschaftung und ihren ausbeuterischen Mechanismen Grenzen setzt und sie schließlich überwindet, ohne in despotische Staatstyrannie zu verfallen. Zugespitzt formuliert: Der Zwang zur erweiterten Reproduktion des Kapitals und die in ihm angelegten ökonomischen, sozialen, politischen und kulturellen Expansionsimperative werden überwunden – durch kollektive Eigentumsformen, demokratische Planung, Umverteilung und den Übergang zu nachhaltiger Qualitätsproduktion und an ihr ausgerichteten Lebensweisen. Ein solches Fundament ließe Pluralismus, Parteienkonkurrenz und politische Richtungsentscheidungen über die besten Wege zu ökologischer und sozialer Nachhaltigkeit nicht nur zu, sie wären geradezu eine Funktionsbedingung ökosozialistischer Gesellschaften, die sich in hochkomplexen Umwelten nur nach dem Prinzip von Versuch und Irrtum entwickeln können. Wieviel Staat und wieviel direkte Demokratie ermöglicht werden soll, welche Rolle Preise und Marktmechanismen spielen, wie Prioritäten bei der Verwendung des gesellschaftlich erzeugten Mehrprodukts zu setzen sind, auf welche Weise Geschlechtergerechtigkeit herzustellen und Alltagsrassismus zu bekämpfen ist, was Religionen austragen oder wie mit Disparitäten zwischen Stadt und Land oder zwischen Nord und Süd umgegangen werden soll – all das würde zum Gegenstand permanenter Aushandlungen und politischer Kämpfe.

Institutionell garantierte Freiheit wäre stets auch die der Andersdenkenden. Die verbürgte Verbindlichkeit von Nachhaltigkeitszielen würde aber jederzeit garantieren, dass sich Freiheit und Autonomie jedes und jeder Einzelnen nicht in der Abwesenheit von Zwang erschöpfen. Auch das Verhältnis von Freiheitsrechten und gesellschaftlich auferlegten Pflichten wird daher stets aufs Neue auszubalancieren sein. Nachhaltig-sozialistische Gesellschaften verkörpern daher das Gegenteil einer statischen, konfliktfreien Ordnung, denn die umfassende Partizipation aller Gesellschaftsmitglieder, die auch der Köchin das Mitregieren erlaubte, erzeugt unweigerlich Streit. Allerdings kann dieser Streit dann ohne jede Rücksicht auf jene unterkomplexe Basisregel ausgetragen werden, die derzeit noch die kapitalistischen Gesellschaften unserer Zeit beherrscht.

IV. Strategien sozialistischer Handlungsfähigkeit

Gibt es eine Chance, die Utopie einer nachhaltig-sozialistischen Gesellschaft real werden zu lassen? Gegenwärtig spricht kaum etwas dafür. Vielmehr beschwört die Komplexität und potentielle Finalität der Zangenkrise die Gefahr eines neuen Autoritaris-

mus, ja eines exterministischen Faschismus herauf.³⁴ Allerdings gilt es zu beachten, was Immanuel Wallerstein über „Systeme“, im Niedergang schreibt: „Die letzte Phase, die Übergangsphase, ist besonders unvorhersehbar, aber sie ist besonders offen für den Input von Einzelnen und von Gruppen, was ich als Zuwachs des Faktors des freien Willens bezeichnet habe. Wenn wir unsere Gelegenheit nutzen wollen [...], müssen wir zuerst die Gelegenheit als das erkennen, was sie ist und worin sie besteht.“³⁵ Anders gesagt: Es gibt keine Gesetzmäßigkeit, keine historische Notwendigkeit, die zu einer besseren, nachhaltigen, ökosozialistischen Gesellschaft führen würde. Ein konditionierter Voluntarismus ist gerade deshalb unverzichtbar. Um die Gelegenheit nutzen zu können, sind unterschiedliche Strategien nachhaltig sozialistischer Handlungsfähigkeit vonnöten.

Zur Begründung eines Strategiepluralismus hat Erik Olin Wright eine Definition vorgeschlagen, die den Sozialismus sowohl dem Kapitalismus als auch dem Etatismus entgegensetzt: „Kapitalismus, Etatismus und Sozialismus können als alternative Wege gedacht werden, die Machtbeziehungen, durch welche ökonomische Ressourcen alloziert, kontrolliert und genutzt werden, zu organisieren.“³⁶ Sozialismus ist für Wright eine ökonomische Struktur, in der die Produktionsmittel sich im gesellschaftlichen Besitz befinden und Allokationen wie der Gebrauch der Ressourcen für verschiedene gesellschaftliche Zwecke von der Ausübung ‚gesellschaftlicher‘ Macht beeinflusst werden können. Gesellschaftliche Macht ist demnach eine Macht, die in der Fähigkeit gründet, Menschen für kooperative, freiwillige kollektive Aktionen verschiedener Art zu mobilisieren. Dergleichen impliziert, dass die Zivilgesellschaft nicht nur als Arena von Aktivität, Geselligkeit und Kommunikation angesehen werden sollte, sondern auch als reale Macht.

So verstanden, wird Sozialismus zu einem graduellen Konzept, dem eine Vielfalt möglicher Konfigurationen zur Ausübung gesellschaftlicher Macht bei der Allokation von Ressourcen, der Kontrolle über die Produktion und der Distribution der erzeugten Güter entspricht.³⁷ Selbstverständlich können in der zivilen Gesellschaft auch reaktive Bewegungen entstehen und Zivilgesellschaften können, wie Schweizer Volksabstimmungen gelegentlich zeigen, an Nachhaltigkeitszielen gemessen auch falsch entscheiden. Auch kommt dem Kernstaat beim Übergang zu nachhaltigen Gesellschaften künftig eine bedeutendere Rolle zu als Wright wahrhaben will. Trotz dieser Einschränkungen eignet sich das Konzept sozialistischer Handlungsfähigkeit durchaus, um eine Vorstellung von der Vielfalt an Handlungsstrategien zu gewinnen, die allesamt für eine nachhaltige Transformation vonnöten sind. Würde sich diese Erkenntnis

³⁴ Dazu ausführlich: Dörre, Klaus: „Kontrollverluste, Autoritarismus und Exterminismus in der Großen Transformation.“ In: Günter Frankenberg / Wilhelm Heitmeyer (Hrsg.): *Treiber des Autoritären. Pfade von Entwicklungen zu Beginn des 21. Jahrhunderts.* Frankfurt a.M. 2022, S. 219–253 (erscheint im Juli 2022).

³⁵ Wallerstein, Immanuel: *Utopistik. Historische Alternativen des 21. Jahrhunderts.* Wien 2002, S. 101.

³⁶ Wright, Erik Olin: „Transformation des Kapitalismus.“ In: Klaus Dörre/Dieter Sauer/Volker Wittke (Hrsg.): *Kapitalismustheorie und Arbeit. Neue Ansätze soziologischer Kritik.* Frankfurt a. M. / New York, S. 462–487, hier: S. 463.

³⁷ Ebd., S. 464 f.

innerhalb der gesellschaftlichen Linken durchsetzen, wären wir auf dem Weg zu einer Nachhaltigkeitsrevolution unter sozialistischen Vorzeichen ein gutes Stück weiter.

„Im Kapitalismus über ihn hinaus – das ist, was heute vielerorts bereits passiert und was wir stärken wollen“, heißt es in einem – man staune – im Dezember 2016 beschlossenen Wirtschaftsdemokratie-Programm der Schweizer Sozialdemokratischen Partei: „Unsere Vision ist und bleibt diejenige einer sozialen und ökologischen Wirtschaftsdemokratie. [...] Mehr Demokratie ist eine zentrale Voraussetzung dafür, dass die Digitalisierung zu einer wirklichen Chance für die Menschen wird [...]. Im Kern geht es darum, die Verteilungsfrage auszuweiten. Neben der steuerlichen Rückverteilung des gesellschaftlichen Reichtums im Nachhinein braucht es eine gerechte Verteilung wirtschaftlicher Entscheidungsmacht. Indem Betroffene zu Mitbestimmenden gemacht werden, wirkt man der Entstehung ungerechtfertigter und schädlicher Ungleichheiten entgegen“, heißt es dort.³⁸ Damit sprechen die Schweizer Sozialdemokraten an, was viele bereits ahnen: Wir befinden uns inmitten einer großen Transformation, in der „Pflästerlipolitik“ nicht mehr genügt. Es geht um eine glaubwürdige Alternative zum Kapitalismus, um ein „besser statt mehr“, und zwar „für alle statt für wenige“.³⁹

V. Exkurs: Sozialismus und New International Economic Order (NIEO)

Was die Schweizer Sozialdemokraten klar benennen, möchten in Deutschland selbst prominente Mitglieder der Linkspartei ungern aussprechen: Nachhaltigkeit und Kapitalismus sind letztendlich unvereinbar. Gleichwohl besitzt die Utopie eines nachhaltigen Sozialismus nur dann eine Realisierungschance, wenn es in der Welt zwischenstaatlicher Beziehungen zu einer neu justierten Entspannungs- und Abrüstungspolitik kommt. Offenkundig ist, dass mit der Intensivierung imperialer Rivalitäten auch die Gefahr von bewaffneten Auseinandersetzungen und Kriegen steigt. An den Grenzen rivalisierender Imperien werden bereits asymmetrische Kriege geführt. In gewisser Weise ähnelt die Situation der Spätphase des klassischen Imperialismus zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Diesmal konkurrieren imperiale Mächte nicht um Kolonien, wohl aber um Absatzmärkte, Rohstoffe und Technologieführerschaft. Und sie sind bestrebt, die – in ihrem Inneren äußerst ungleichen – Wohlfahrtszonen gegenüber Migrationsbewegungen und vor ökonomischer Konkurrenz abzuschotten. In einer Welt ohne eindeutig hegemoniale Führungsmacht ist nationale (oder transnationale, europäische) militärische Stärke noch mehr als zuvor ein zentrales Mittel der Außenpolitik. Struktur gewordener Militarismus, das wusste bereits Rosa Luxemburg, treibt letztendlich zur Erprobung seiner Waffen und damit zum Krieg. Es mutet paradox an, dass sich in der Gegenwart ausgerechnet Rechtspopulisten zum Sprachrohr einer »Friedensbewegung« erklären, die sich eine Versöhnung des Westens mit Putins Russland auf die Fahnen

³⁸ SP Schweiz: Eine Zukunft für alle statt für wenige – Eine demokratische, ökologische und solidarische Wirtschaft zum Durchbruch bringen. Positionspapier. Thun 2016, S. 2ff.

³⁹ Glättli, Balthasar / Meyer, Mattea: „Besser statt mehr‘ und zwar ‚Für alle statt für wenige‘.“ In: Luzian Franzini/Roland Herzog/Simon Rutz/Franziska Ryser/Kathrin Ziltener/Pascal Zwicky (2022): Postwachstum? Aktuelle Auseinandersetzungen um einen grundlegenden gesellschaftlichen Wandel. Denknetz-Jahrbuch 2021, Zürich 2022, S. 147–158.

schreibt. In verzerrter Form und politisch brandgefährlich verweist die radikale Rechte damit auf einen strukturellen Mangel linker Politik. Konzepte für eine nachhaltig-sozialistische Außenpolitik sind Mangelware. Dazu vier Bemerkungen.

Erstens bietet das Landnahme-Theorem durchaus Koordinaten für eine zeitgemäße Außenpolitik, denn es ist sowohl in seiner analytischen Fundierung als auch in seinen politischen Implikationen global ausgerichtet. Theoriegeschichtlich lässt es sich auf die Akkumulationstheorie Rosa Luxemburgs zurückführen. Anders als Marx hatte Rosa Luxemburg eine Entwicklung vor Augen, in deren Folge wenige kapitalistische Kernstaaten dem großen Rest der Welt die Entwicklungsbedingungen aufherrschten und bis heute aufherrschen. Löst man sich von engen ökonomietheoretischen Interpretationen ihrer Akkumulationstheorie, öffnet sich der Blick dafür, dass Luxemburg im Kontrast zur marxistischen Orthodoxie ihrer Zeit „eine völlig eigenständige Betrachtungsweise von Gesellschaftsformationen“ begründet hat, die „im Gegensatz zu den linearen und evolutionistischen Auffassungen von ‚Fortschritt‘ “ steht⁴⁰. Diese eigenständige Betrachtungsweise impliziert, eine begrenzte Pluralität an sozialen Antagonismen und Ausbeutungsverhältnissen als gleichgewichtig anzuerkennen.

Mit der systematischen Berücksichtigung nichtkapitalistischer Milieus nimmt Rosa Luxemburg im Grunde eine Kapitalismusdefinition vorweg, wie sie später u. a. von Fernand Braudel und der Weltsystemtheorie formuliert worden ist. Danach existieren kapitalistische Gesellschaften niemals in Reinform. Das Raster der kapitalistischen Weltwirtschaft zeigt „sozial gesehen das Nebeneinander der verschiedenen ‚Produktionsweisen‘ von der Sklavenhaltung bis zum Kapitalismus auf, der nur im Kreise der anderen, auf Kosten der anderen, wie Rosa Luxemburg zutreffend feststellte, existieren kann“⁴¹. Die „Methoden der gesellschaftlichen Ausbeutung lösen einander ab, ergänzen sich letztlich gegenseitig“⁴². Diese Ungleichzeitigkeit prägt auch die inneren Austauschbeziehungen nationaler Kapitalismen. Kolonisation bedeutet letztendlich den „Ruin“⁴³ nichtkapitalistischer Milieus, aber keineswegs deren sofortige Absorption. Kapitalakkumulation laufe auf ein zeitlich lang gestrecktes „Zernagen“ und „Assimilieren“ dieses Außen hinaus.⁴⁴ Nur im „fortschreitenden Zerbröckeln“ nicht kapitalistischer Milieus seien die „Daseinsbedingungen der Kapitalakkumulation gegeben“⁴⁵. In diesem Prozess entstünden die „seltsamsten Mischformen zwischen modernem Lohnsystem und primitiven Herrschaftsverhältnissen“⁴⁶. Luxemburg analysiert solche Amalgame anhand des „Zerbröckelns“ traditioneller Natural- und Bauernwirtschaft-

⁴⁰ Löwy, Michael: Westlicher Imperialismus gegen Urkommunismus, in: Schmidt, Ingo (Hg.): Rosa Luxemburgs „Akkumulation des Kapitals“. Die Aktualität von ökonomischer Theorie, Imperialismuserklärung und Klassenanalyse. Hamburg 2013, S. S. 53–62., hier: S. 54; van der Linden, Marcel: Workers of the World. Eine Globalgeschichte der Arbeit, Frankfurt/M., New York 2016.

⁴¹ Braudel, Fernand: Sozialgeschichte des 15. bis 18. Jahrhunderts. Aufbruch zur Weltwirtschaft, München 1986, S. 66

⁴² Ebd.

⁴³ Luxemburg, Rosa: Die Akkumulation des Kapitals. Ein Beitrag zur ökonomischen Erklärung des Imperialismus, in: Gesammelte Werke Band 5. Berlin (1975a [1913]), S. 5–412, hier: S. 363.

⁴⁴ Ebd., S. 364.

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ Ebd., S. 312.

ten. Beispiele sind die „planmäßige, bewusste Vernichtung und Aufteilung des Gemeineigentums“, die die französische Kolonialpolitik in ihren arabischen Kolonien vornahm⁴⁷, oder die „Zwangslohnarbeit“, welche spanische Eroberer zur Ausbeutung der indigenen Bevölkerung einführten⁴⁸. Ein aus heutiger Sicht besonders eindrucksvoller Fall ist die Zwangsarbeit ägyptischer Fellachen, die zur Finanzierung von Staatsanleihen beim internationalen Finanzkapital genutzt wurde⁴⁹. Das Beispiel illustriert, wie unterschiedliche Formen unfreier, prekärer und nur teilweise kommodifizierter Arbeit über längere historische Perioden hinweg konserviert, neu kombiniert und so als „Arbeit für das Kapital“ genutzt werden können. Es bilden sich hybride Verbindungen aus Lohnarbeit und vorkapitalistischen Arbeitsformen in unterschiedlich strukturierten Märkten heraus, deren „Stoffwechsel“ dominanten Akteuren Extragewinne verspricht. Dieser Grundgedanke eignet sich als Andockstelle für feministische Theorien von Subsistenz- und Care-Arbeit, die eine Krise sozialer Reproduktion feststellen; er wird in ökologisch motivierter Wachstumskritik aufgegriffen und er kann für Versuche fruchtbar gemacht werden, den menschengemachten Klimawandel als globales Gerechtigkeitsproblem zu begreifen.

Das wird zweitens deutlich, sobald man berücksichtigt, dass die klimaschädlichen Emissionen sowohl mit der sozialen Geographie von Staaten als auch mit der jeweiligen Klassenposition innerhalb nationaler Gesellschaften variieren. Während die reichsten zehn Prozent der erwachsenen Weltbevölkerung mit ihren Lebensstilen und Konsummustern 2015 49 Prozent der klimaschädlichen Emissionen verursachten, war die untere Hälfte nur für zehn Prozent verantwortlich.⁵⁰ Hinter dieser Asymmetrie verbergen sich zwei eng miteinander verkoppelte Gerechtigkeitsproblematiken. Die erste wurzelt in den ungleichen Anteilen von Ländern an den klimarelevanten Emissionen, die mit der unterschiedlichen Platzierung in der sozialen Geographie zusammenhängen. Nimmt man die Anteile an den historischen, d. h. den seit ihrer Verursachung erfassten Treibhausgasemissionen, so wird diese Problematik deutlich. 2015 entfielen 26,3 Prozent dieser Emissionen auf die USA, 23,4 Prozent auf Europa. Weit dahinter lagen China (11,8 Prozent) und Russland (7,4 Prozent). Betrachtet man die derzeitigen Anteile an den globalen Emissionen, stößt China allerdings längst die größte Menge an Treibhausgasen aus, Indien liegt hinter den USA und vor den EU-27-Staaten bereits an dritter Stelle.⁵¹ Rechnet man indessen nach Emissionen pro Kopf, ergibt sich erneut ein anderes Bild. Der Treibhausgasausstoß je Einwohner ist in den USA doppelt so

⁴⁷ Ebd., S. 328.

⁴⁸ Luxemburg, Rosa: Einführung in die Nationalökonomie. in: Gesammelte Werke Band 5, Berlin 1975b [1909/1910], S. 524–778, hier: S. 670.

⁴⁹ Luxemburg 1975a, S. 364.

⁵⁰ Gallagher, Kevin P./KozulWright, Richard: A New Multilateralism for Shared Prosperity. Geneva Principles for a Global Green New Deal. Geneva 2019, S. 5. <http://www.bu.edu/gdp/files/2019/05/Updated-New-Graphics-New-Multilateralism-May-8-2019.pdf>.

⁵¹ 2019 entfielen 27 Prozent der globalen Emissionen auf China, 11 Prozent auf die USA, Indien liegt mit 6.6 Prozent vor den EU-27-Staaten (6,4 Prozent) auf dem dritten Platz. Zu aktuellen durch die Corona-Pandemie verzerrten Daten siehe auch: <https://www.globalcarbonproject.org/carbonbudget/index.htm>

hoch wie in der VR China. Indiens Anteil wird von der Bundesrepublik um ein Mehrfaches übertroffen. Auch die absolute Emissionslast pro Kopf variiert beträchtlich. Wer in den USA, Luxemburg, Katar oder Saudi-Arabien zum reichsten ein Prozent gehört, emittiert mehr als das Zweitausendfache eines armen Bewohners in Länder wie dem Tschad, Malawi, Honduras, Ruanda oder Tadschikistan.⁵²

Aus diesen Ungleichheitsrelationen ergibt sich eine Gerechtigkeitsproblematik, die global zwischen Nationalstaaten oder Staatenbünden ausgetragen wird. Einerseits ist



eine rasche Reduktion von klimaschädlichen Emissionen nur möglich, sofern in den großen Flächenstaaten des Südens, allen voran China und Indien, in kürzester Zeit ein radikales Umsteuern stattfindet. Andererseits können sich entwickelnde Staaten zurecht darauf pochen, dass die frühindustrialisierten Länder bei der Bekämpfung des Klimawandels in Vorlage gehen müssen und die Hauptlast der Kosten zu schultern haben. Diese Interessendivergenz belastet alle Versuche für eine halbwegs planvolle Dekarbonisierung der Weltwirtschaft. Klimawandel und Emissionen sind zum Gegenstand imperialer Rivalitäten und interstaatlicher Auseinandersetzungen geworden. Wenn EU-Europa seine Ökonomien bis spätestens 2045, China seine Wirtschaft aber erst bis 2060 emissionsfrei machen will, ist das aus der EU-Perspektive ein unzulässiger Wettbewerbsvorteil, für

China aber ein gerechter Ausgleich für die koloniale Erblast. Klimaschädliche Ungleichheiten zwischen Staaten sind aber beileibe kein reines Nord-Süd-Problem; auch unter den Mitgliedstaaten der EU ist die Emissionslast gemessen an den Haushaltseinkommen höchst ungleich verteilt. Allein die einkommensstärksten zehn Prozent der Haushalte von vier Ländern (Deutschland, Italien, Frankreich, Spanien) – denen insgesamt ca. 28,8 Millionen Menschen zugerechnet werden können – emittieren mehr als die gesamte Bevölkerung von 16 ärmeren EU-Mitgliedstaaten.⁵³

Angesichts der ungleichen Verteilung von Emissionslasten zwischen Staaten ist es wenig verwunderlich, wenn die Fortschritte beim Klimaschutz auf globaler und internationaler Ebene bisher relativ begrenzt geblieben sind. Umso wichtiger wird, dass die Länder der frühindustrialisierten Weltregionen bei der so dringend benötigten Nach-

⁵² World Resources Institute: CAIT Climate Data Explorer 2021, World Resources Institute, Washington, D. C.; www.cait.wri.org.

⁵³ Oxfam (Ed.): *Confronting Carbon Inequality in the European Union. Why the European Green Deal must tackle inequality while cutting emissions.* Authors: Tim Gore, Mira Alestig; <https://www.oxfam.org/en/research/confronting-carbon-inequality-european-union>. Siehe auch: Ivanova, Diana/Wood, Richard: *The unequal distribution of household carbon footprints in Europe and its link to sustainability*, in: *Global Sustainability* 3, S. 1–12, <https://www.cambridge.org/core/journals/global-sustainability/article/unequal-distribution-of-household-carbon-footprints-in-europe-and-its-link-to-sustainability/>; <https://doi.org/10.1017/sus.2020>.

haltigkeitsrevolution eine Vorreiterrolle spielen. Der richtige Hinweis, die Bundesrepublik habe nur einen Zwei-Prozentanteil an den klimaschädlichen Emissionen, entlastet daher nicht von den Anforderungen einer raschen Transformation. Das Gegenteil ist richtig: Es sind die früh industrialisierten Staaten, die zeigen müssen, wie ein rascher, nachhaltiger Umbau von Ökonomie und Gesellschaft zu verwirklichen ist, denn nur wenn sie die Wende zur Nachhaltigkeit in kurzer Frist schaffen, haben die Länder der südlichen Halbkugel überhaupt noch eine Wachstums- und Entwicklungschance.

Alle Versuche in diese Richtung zu arbeiten, stoßen drittens auf die Zunahme vertikaler, häufig klassenspezifischer Ungleichheiten innerhalb nationaler Gesellschaften. Diese Ungleichheiten gewinnen in ihrer Bedeutung für den Klimaschutz gegenüber den zwischenstaatlichen Ungleichheiten kontinuierlich an Relevanz.⁵⁴ Werden diese Ungleichheiten nicht angegangen, können sie als gewaltiger Bremsklotz für ökologische Nachhaltigkeitsziele wirken.

In der wachstumskritischen Literatur wird häufig darauf hingewiesen, dass die Bevölkerungen der reichen Staaten überwiegend zu jenem Zehntel der erwachsenen Weltbevölkerung zählen, das den erwähnten hohen Anteil an der globalen Emissionslast erzeugt. Das ist insofern richtig, als sich nur fünf Prozent der Haushalte von 26 untersuchten EU-Staaten im Rahmen der Klimaziele bewegen. Fatal wäre es jedoch, würde man die Ungleichheit innerhalb dieser Bevölkerungen aus den Augen verlieren. Die einkommensstärksten zehn Prozent der Haushalte von 26 europäischen Ländern sind für 27 Prozent der Emissionen verantwortlich, während die untere Hälfte etwa 26 Prozent der klimaschädlichen Gase verursacht. Allein das reichste ein Prozent verzeichnet einen Pro-Kopf-Ausstoß von 55 Tonnen CO₂-Emissionen jährlich und liegt damit um etwa das Siebenfache über dem europäischen Durchschnittswert. Vor allem Flugreisen machen den Unterschied. Beim einkommensstärksten Prozent verursachen sie mehr als zwei Fünftel der Emissionen, weitere 21 Prozent gehen auf das Konto des individuellen PKW-Verkehrs. Geflogen wird nahezu ausschließlich vom oberen Dezil der Haushalte (jährliches Nettoeinkommen von durchschnittlich 40.000 Euro). Zur Erreichung der Klimaziele müsste der Pro-Kopf-Ausstoß an klimaschädlichen Emissionen auf durchschnittlich 2,5 Tonnen im Jahr sinken; das reichste Prozent der Haushalte liegt um mehr als das zweiundzwanzigfache darüber. Das heißt, nahezu alle müssen ihren Lebensstil ändern, aber der Veränderungsdruck ist bei den reichsten Haushalten mit Abstand am größten.⁵⁵

Zwar wurden unionsweit von 1990 bis 2015 ca. 25 Prozent der Emissionen eingespart, die Entkoppelung von Wirtschaftswachstum und Emissionen ist also zumindest regional und zeitlich begrenzt durchaus möglich.⁵⁶ Doch im globalen Maßstab sinken

⁵⁴ 1998 erklärten die Ungleichheiten innerhalb nationaler Gesellschaften etwa 30 Prozent der globalen Emission; 2013 waren es bereits 50 Prozent. Vgl. Chancel, Luca/Piketty, Thomas (2015). Carbon and inequality: From Kyoto to Paris. Trends in the global inequality of carbon emissions (1998–2013) & prospects for an equitable adaptation fund. Paris: Paris School of Economics 2015. <http://piketty.pse.ens.fr/files/ChancelPiketty2015.pdf>.

⁵⁵ Vgl. Ivanova/Wood, Richard (2020).

⁵⁶ Vgl. Dörre, Klaus: Europe, Capitalist Landnahme and the Economic-Ecological Double Crisis: Prospects for a Non-Capitalist Post-Growth Society, in: Rosa, Hartmut/Henning, Christoph (Hrsg.) (2018): The Good Life Beyond Growth. New Perspectives. London 2018, S. 241–249.

die Emissionen viel zu langsam, als dass dies zu nachhaltigem Klimaschutz führen könnte. Zudem sind die Emissionsreduktionen in erster Linie ein Verdienst einkommensschwächerer Haushalte. Während die Emissionen des reichsten ein Prozents der Haushalte zwischen 1990 und 2015 um fünf Prozent und die des einkommensstärksten Dezils um drei Prozent gestiegen sind, haben sie bei der ärmeren Hälfte um 34 Prozent und bei den Haushalten mit mittleren Einkommen im gleichen Zeitraum um 13 Prozent abgenommen.⁵⁷ In Deutschland verursachten die reichsten zehn Prozent der Haushalte 26 Prozent der Emissionslast, die untere Hälfte war für 29 Prozent der Emissionen verantwortlich. Während das reichste Prozent nichts einsparte, reduzierte die untere Hälfte ihre Emissionen um ein Drittel. Bei den Haushalten mit mittleren Einkommen betragen die Einsparungen immerhin 12 Prozent.

Zugespielt formuliert bedeutet dies, dass die Produktion von Luxusartikeln für die oberen Klassen und deren Konsum durch begüterte Haushalte zur Haupttriebkraft eines Klimawandels geworden sind, unter dessen Folgen national wie global vor allem die ärmeren, sozial besonders verwundbaren Bevölkerungsgruppen zu leiden haben. Der oftmals erzwungene Konsumverzicht in den unteren Klassen bringt den wachsenden Anteil des einkommensstärksten oberen Zehntels der europäischen Bevölkerung im statistischen Mittel zum Verschwinden. Nur weil Personen mit „kleinen Geldbörsen“ ihren Gürtel wegen sinkender Einkommen und steigender Preise enger schnallen müssen, sind die verschwenderischen Lebensstile der oberen Klassen überhaupt noch möglich. Deshalb, so kann geschlussfolgert werden, ist der Kampf gegen Klimawandel und ökologische Zerstörung stets auch einer zugunsten der Armen und Benachteiligten. Selbiges allerdings nicht in einem Sinne, der soziale Gerechtigkeit zu einer Vorbedingung von Nachhaltigkeit machen würde, ohne die zerstörerische Wirkung ökologischer Destruktivkräfte wirklich ernst zu nehmen. Klimawandel und Ressourcenverschwendung kann nur Einhalt geboten werden, sofern im Einklang mit diesen Zielen stärker egalitäre Verhältnisse gefördert werden, die den ökologischen Umbau mittels sozialer Nachhaltigkeit fördern. Wie der französische Soziologe Pierre Bourdieu gezeigt hat, ist es erst ab einem gewissen Niveau an Einkommens- und Beschäftigungssicherheit überhaupt möglich, ein gesellschaftliches Zukunftsbewusstsein zu entwickeln.⁵⁸ Und nur wer über ein Zukunftsbewusstsein verfügt, so sei ergänzt, wird sein persönliches Handeln an Nachhaltigkeitszielen ausrichten können.

Damit sind wir viertens bei der nur schwer zu beantwortenden Frage, wie sich die Utopie des Sozialismus in transnationaler Dimension verfolgen lässt. Mein – zugegeben höchst vorläufiger und unvollständiger – Antwortversuch lautet: Wir benötigen eine New International Economic Order (NIEO)⁵⁹, vergleichbar mit jenem Vorschlag, wie

⁵⁷ Vgl. Oxfam 2020, S. 1, 3.

⁵⁸ Bourdieu, Pierre: Die zwei Gesichter der Arbeit. Interdependenzen von Zeit- und Wirtschaftsstrukturen am Beispiel einer Ethnologie der algerischen Übergangsgesellschaft. Konstanz 2000, S. 110.

⁵⁹ United Nations General Assembly: Declaration on the Establishment of a New International Economic Order. Resolution 3201 1974. https://legal.un.org/avl/ha/ga_3201/ga_3201.html. Den Hinweis verdanke ich Alex Veit und seinem ausgezeichneten Manuskript: „Eine gerechte Weltwirtschaftsordnung? Die Brandt-Kommission, die New International Economic Order und die Gegenwart“. Entwurf vom 23.07.2022 (unveröffentlichtes Manuskript).

ihn einst der tansanische Präsident Julius Nyerere als Kampf um soziale Weltbürgerrechte konzipiert hatte. Im Grunde handelte es sich dabei um den politischen Kompass für eine sozialistische Globalisierung. Selbstverständlich lässt sich dieses Konzept nicht eins zu eins auf die Gegenwart übertragen. Elementar ist jedoch, dass Veränderungen in den alten kapitalistischen Zentren nötig sind, um den armen Ländern überhaupt noch eine Entwicklungs- und das heißt auch: eine Wachstumschance mit der Aussicht auf eine Befriedigung elementarer Bedürfnisse ihrer Bevölkerungen erhalten zu können.

Der Schlüssel für Veränderungen liegt zweifellos in den Zentrumsstaaten. Um hier die nötigen Veränderungen politischer Kräfteverhältnisse erreichen zu können, macht es jedoch keinen Sinn, die abhängig Beschäftigten dieser Staaten undifferenziert als Arbeiteraristokratie zu attackieren, deren Wohlstand sich auf die Überausbeutung der Bevölkerungen armer Länder gründet. Die wechselseitigen Abhängigkeitsbeziehungen sind vielschichtiger und sie lassen sich nicht nach einer schlichten Täter-Opfer-Logik modellieren. Ein Wesensmerkmal des finanzkapitalistischen Wachstumsregimes war und ist, dass es den genügsamen Produzenten und die zurückhaltende Staatsbürgerin mit genussfreudigen Konsumenten kombiniert, die am wachsenden gesellschaftlichen Reichtum über günstige Kredite und billige Produkte teilhaben sollen. Netzwerke inter und transnationaler Konzerne beschäftigen, überwiegend indirekt, ein Weltproletariat, das mehrheitlich in prekären Verhältnissen oder informell arbeitet. Die Kombination kapitalistischer Produktionsweisen mit patriarchaler Dominanz und rassistischer Abwertung produziert, ähnlich wie zu Rosa Luxemburgs Zeiten, im Ergebnis weltweit noch immer die billigsten Arbeitskräfte.

Lohnabhängige in den kapitalistischen Zentren profitieren zwar teilweise von den niedrigen Preisen für Güter, die durch Überausbeutung in den transnationalen Wertschöpfungsketten möglich werden. Doch es gibt eine Kehrseite, die kaum weniger schwer wiegt. Aufgrund von Standortwettbewerb und schwindender Gewerkschaftsmacht sind nicht nur die Löhne vor allem der Industrie und Produktionsarbeiter zwischen 2000 und 2013 auch in den frühindustrialisierten Ländern erheblich gesunken, prekäre Arbeits- und Lebensverhältnisse haben deutlich zugenommen. Darin offenbart sich die Zwiespältigkeit von Produktions- und Lebensweisen, die auf finanzkapitalistischen Landnahmen beruhen. In den frühindustrialisierten Ländern erfolgt die Integration großer Teile der beherrschten Klassen nicht mehr mithilfe des Lohns und auch nur in Grenzen über private Verschuldung; für Integration sorgt vor allem der Konsum tiefpreisiger Güter, die in Verhältnissen hergestellt und auf Märkten gehandelt werden, in denen sekundäre (Über)Ausbeutung, rassistische oder sexistische Abwertung strukturprägend sind. Das System Schlachthof, welches Tiefpreise auf Kosten der Löhne und Arbeitsbedingungen von Produzenten ermöglicht, bildet diesbezüglich nur die Spitze eines Eisbergs. Im Grunde herrscht dieses „TönniesPrinzip“ überall dort, wo Gewinn trotz niedriger Preise mithilfe von ungleichem Tausch, prekärer Beschäftigung und außerökonomischem Zwang realisiert werden soll.

Eben dieses Prinzip muss durchbrochen werden – und zwar mit Hilfe all jener Klassen(faktionen), die in den kapitalistischen Zentren überhaupt noch über Organisationsmacht verfügen. Deshalb muss eine sozialistische Außenpolitik für das 21. Jahrhundert,

die eine gerechte Weltordnung zum Ziel hat, zunächst innerhalb der nationalen Gesellschaften geerdet werden. Im Klartext heißt das: Aggressionspotenziale, die aus zunehmender Ungleichheit und der Kumulation ökologischer Gefahren resultieren, müssen auch aus außenpolitischen Gründen abgebaut werden. Um und Rückverteilung gesellschaftlichen Reichtums ist zwingender Bestandteil einer nachhaltigen Außenpolitik. In einer globalen Welt müssen Umverteilungspolitikern mehrdimensional agieren. Es geht um Rückverteilung von Reich zu Arm, von Nord nach Süd, von den europäischen Zentrumsstaaten an die europäischen Krisenländer und von den geschützten zu den verwundbarsten Gruppen – den Millionen Geflüchteten, von denen nur winzige Minderheiten die kapitalistischen Zentren erreichen. Dabei kann es jedoch nicht allein um monetäre Gratifikationen gehen. Geldflüsse aus den Zentren in die Peripherie, an denen sich die oftmals autokratisch herrschenden Eliten in den Ländern des globalen Südens bereichern, bewirken das Gegenteil einer nachhaltigen Entwicklung. Deshalb muss Transfers an gesellschaftliche Entwicklungsziele rückgebunden werden. So könnte schrittweise Absenkung von Rüstungsausgaben zusätzliche Finanzmittel für globale Investitionen in den Klimaschutz, in die Bekämpfung von Hunger und absoluter Armut, in eine Öffnung des Zugangs zu lebenswichtigen Gütern einschließlich elementarer Bildung auch in den armen Ländern des globalen Südens freisetzen.

Die Etablierung eines Modus globaler zwischenstaatlicher Kooperation, der auch das innergesellschaftliche Aggressionspotenzial wirksam eindämmt, indem soziale und ökologische Ungleichheit wirksam bekämpft wird, ist gegenwärtig nicht in Sicht. Es gibt keine Vorzeigestaaten, die sich darum bemühen. Auch darin ähnelt die aktuelle Situation der spätimperialistischen Phase des frühen 20. Jahrhunderts. Allerdings stehen demokratisch legitimierte Eliten und die von ihnen repräsentierten Staaten sozialistischen Bewegungen in jedem Falle näher als despotische Regime, die den oppositionellen Kräften im Inneren elementare Grund und Freiheitsrechte vorenthalten. Auch für demokratisch verfasste Gesellschaften gilt jedoch, dass relevante Teile der kapitalistischen Eliten sich einer kritischen Evaluation von Kriegen und Militäreinsätzen verweigern. Würde man beispielsweise die Operation Enduring Freedom, den Militäreinsatz in Afghanistan, genau auswerten, fiel die Bilanz, an den ursprünglichen Zielsetzungen gemessen, wohl verheerend aus. Der analytische Blick richtete sich auf den Scherbenhaufen einer Politik, der den lebensgefährlichen Einsatz bewaffneter Truppen selbst für Militärs völlig sinnlos erscheinen lässt.

So richtig es ist, auf pragmatische zwischenstaatliche und multilaterale Abkommen zur Kriegsvermeidung und Abrüstung zu drängen, so notwendig ist es deshalb, außenpolitischen Pragmatismus von Staaten mit Bewegungspolitik von unten zu verbinden. Die Notwendigkeit einer weltweiten sozialen Bewegung, die mehr Demokratie wagen will, die ökologische Nachhaltigkeit und soziale Gerechtigkeit einklagt und sich deshalb mit dem Machtzentrum der globalen Ökonomie, den transnationalen Konzernen, anlegt, hat inzwischen auch der Club of Rome erkannt: „In einer echten Demokratie würden die Marktmacht dieser [großen, transnationalen, KD] Firmen und deren Anteilseigner vom Gesetzgeber beschränkt, um sicherzustellen, dass sie im Interesse der Mehrheit handeln und keinesfalls dem Gemeinwohl schaden. Der Staat würde Arbeit-

nehmer, wo auch immer, vor Ausbeutung schützen, sich um die Umwelt kümmern und Voraussetzungen für einen echten Wettbewerb schaffen«⁶⁰, heißt es in einem bemerkenswerten Bericht, der gesellschaftliche Anpassung an geringes Wachstum verlangt. Eine globale Bewegung für „mehr Demokratie“⁶¹ existiert bisher nur in Ansätzen. Das gilt es zu verändern. Globale Bewegungen für ökologische Nachhaltigkeit und soziale Gerechtigkeit überließen die Debatte um Systemfehler des Kapitalismus nicht der radikalen Rechten. Denn ohne den Druck eines starken Antagonisten, der eine nachhaltig sozialistische Systemalternative bietet, haben letztendlich nicht einmal die pragmatischsten Reform und Abrüstungsvorschläge Aussicht auf Erfolg.

VI. Zum Schluss: Was ändert der Ukraine-Krieg?

Der russische Angriffskrieg gegen die Ukraine ändert an dieser Herausforderung im Grunde nichts; er macht die Suche nach Alternativen eher noch dringlicher. Der expansive Charakter des Putinismus beruht auf einem Willen zur Akkumulation politischer Macht, dem derzeit weder eine demokratische Zivilgesellschaft noch das politische System Grenzen setzt. Das unterscheidet den Putinismus vom Trumpismus, der – zumindest vorläufig – in einer demokratischen Wahl unterlegen ist. Der Putinismus entfaltet sich frei von solchen Möglichkeiten zu politischer Selbstkorrektur. Putin personifiziert einen exterministischen Autoritarismus, der unter den Bedingungen der Zangenkrise auf den Niedergang der einstigen Supermacht Sowjetunion reagiert. Exterminismus, eine Wortschöpfung des marxistischen Historikers E. P. Thompson, bezeichnet diejenigen Mechanismen von Volkswirtschaften, politischen Ordnungen und Ideologien, die „als Schubkraft in eine Richtung wirken, deren Resultat die Auslöschung großer Menschenmassen sein muss“.⁶² Der Exterminismus Putins mischt Versatzstücke zaristischen Großmachtstrebens mit panslawistisch-völkischem Nationalismus, Sowjetnostalgie und einem Weltbild, das dem Freund-Feind-Schema eines Carl Schmitt entspricht. Diese zusammengebastelte Ideologie soll expansive Absichten legitimieren, doch sie besitzt nichts Attraktives und verfügt über keinen Gesellschaftsentwurf, der positiv ausstrahlen könnte. Ihre Massentauglichkeit beruht auf Repression, kombiniert mit Führerverehrung, Gefolgschaft qua Unwissen und verbreiteter Leidensfähigkeit der Bevölkerung. Als nackter Kern des Putinismus bleibt sein Streben nach Ausweitung von Einflusssphären, gepaart mit dem Wunsch nach Totalisierung politischer Macht. Es ist dieses Streben, das als Hauptmerkmal eines neuen Faschismus bezeichnet werden kann.⁶³ Eines Faschismus, der die Bereitschaft zum eigenen Untergang als latente Option in seine machtpolitischen Kalkulationen stets einbezieht.

Die zerstörerischen Kräfte eines exterministischen Autoritarismus vor Augen werden Auseinandersetzungen um einen Nachhaltigkeit-Kompass umso dringlicher.

⁶⁰ Randers, Jorgen/Maxton, Graeme: Ein Prozent ist genug. Mit wenig Wachstum soziale Ungleichheit, Arbeitslosigkeit und Klimawandel bekämpfen. München 2016, S. 239.

⁶¹ Ebd.

⁶² Albrecht, Ulrich: «Exterminismus, » In: HistorischKritisches Wörterbuch des Marxismus, Bd. 3, Hamburg 1997, S. 1188–1192.

⁶³ Albright, Madeleine: Faschismus. Eine Warnung. Köln 2018.

Gleich wie sich Krieg und Konfrontation entwickeln, sie werden das Ende des Marktradikalismus beschleunigen. Nicht einmal Aufrüstung und Kriegswirtschaft lassen sich ohne Planung betreiben. Der britische Kriegskapitalismus, der den Zweiten Weltkrieg überdauerte, bietet eine historische Folie für das, was an Staatsinterventionismus auch innerhalb der Europäischen Union vermutlich kommen wird. An diesem Staatsinterventionismus können, ja müssen demokratische Gegenkräfte ansetzen. Ein Beispiel: Trotz russischer Aggression gibt es für gigantische Aufrüstungsprogramme keinen Grund. Schon jetzt übersteigen die Rüstungsetats der NATO-Staaten das entsprechende Budget der Russischen Föderation um ein Zigfaches. Waffensysteme, die erst noch



entwickelt werden sollen, werden der Ukraine in ihrem Überlebenskampf kaum nützen. Streitkräfte mit strikt defensiven Aufgaben, aber stark genug, exterministischen Regimen die Stirn zu bieten, ließen sich selbst mit reduzierten Wehretats gut finanzieren. Doch weshalb gibt es kein Sondervermögen für einen nachhaltigen Klimaschutz? Stellt man die Frage so, führt das zu Ansatzpunkten für einen nachhaltigen Sozialismus⁶⁴, der mit Investitionen in die Ökonomie des Alltagslebens und die Daseinsvorsorge unmittelbar praktisch werden kann. Offenbar ist die profitzentrierte Basisregel kapitalistischer Systeme derart unterkomplex, dass sie den Stabilitätsanforderungen ausdifferenzierter Gesellschaften immer weniger zu genügen vermag. Denn auch das zeigt der Ukraine-Krieg: Die hohen Energiepreise, mit denen wegen des Konflikts an den internationalen Börsen gehandelt wird, sind für den

privaten Verbrauch schlicht unbezahlbar. Hält die inflationäre Entwicklung länger an, wird sie die Residualeinkommen – Geld, das nach Abzug von Steuern, Sozialabgaben und Fixkosten für Miete, Heizung etc. übrigbleibt, – dramatisch senken. Einmal mehr wird sich dann zeigen, dass kapitalistischer Besitz als expansives dynamisches Prinzip zur Evolution immer aufwendigerer Schutzmechanismen zwingt. Nachhaltigkeit bedeutet letztendlich, dieses Besitzprinzip außer Kraft zu setzen. In den Klimabewegungen, in Gewerkschaften, Umweltverbänden und der scientific community wird über Alternativen zum kapitalistischen Expansionismus mittlerweile ernsthaft diskutiert. Die europäische Linke hat mit der Diskussion um entsprechende Weichenstellungen ebenfalls begonnen. An den Antworten, die sie findet, wird sich entscheiden, ob der Sozialismus im 21. Jahrhundert eine Zukunft hat.

⁶⁴ Vgl. dazu die Datenbank des Sipri: <https://www.sipri.org/databases/milex>.

Die notwendige Umwälzung

Von Michael Holzmann

Der Klimawandel oder die zunehmende Erwärmung unseres Planeten stellt eine Gefährdung dar von solchen Ausmaßen, welche die Lebensbedingungen der Menschheit zerstören könnte, falls nicht endlich eine gemeinsame, solidarische Antwort der Staatengemeinschaft gefunden wird, welche die eigentliche Ursache dieses möglichen Verhängnisses – der exzessive Einsatz von fossiler Energie zum Zwecke der Güterproduktion – entschlossen minimiert. Es sollte nicht verheimlicht werden, wer die eigentliche Hauptverantwortung für diese schon seit über vier Jahrzehnten der Wissenschaft bekannte Problematik trägt. Es sind die reichen Industrieländer des globalen Nordens, die Vorreiter für einen verhängnisvollen Lebensstil. Die warnenden Hinweise aus der Wissenschaft hinsichtlich des Zusammenhangs von stetig wachsenden Co₂-Ausstoß in die Atmosphäre und der Erderwärmung wurde schlicht in der Politik nicht zur Kenntnis genommen. Die DNA des kapitalistischen Systems kennt die Selbst-bescheidung nicht, hier wirkt eine strukturelle Habgier. Diese äußert sich in der Unersättlichkeit des „Immer mehr“. Es ist offensichtlich, dass dieses uns vorgegebene Sein unser aller Bewusstsein, unseren Lebensstil prägt.

Die Anhäufung von Dingen, der Kaufakt oder das Shopping wird zum Selbstzweck, zur Glücksverheißung, zur Ersatzbefriedigung, oft völlig losgelöst von der Notwendigkeit. Macht es Sinn, 20 Paar Schuhe zu besitzen? Macht es Sinn, in eigentlich langlebigen Konsumgütern bewusst Verschleißteile einzubauen, damit ein Bedarf vorzeitig aufs Neue geweckt wird? Der Philosoph Precht meint, dass wir im Westen in einer Bedarfsweckungsgesellschaft leben. Der stetig wachsende Konsum ist das eigentlich Gewollte. Precht stellt sich die Frage, was es bedeuten würde, wenn die Mehrheit sich selbst sagen würde: Es ist genug. Die Folge wäre ein Zusammenbruch der Wirtschaft.

Eigentlich sind wir, die Menschen des Westens, in moralischer Hinsicht Bankrotteure. Es ist offensichtlich, dass die Folgen unseres exzessiven Wirtschaftens vor allem die armen Länder des globalen Südens treffen, und zwar schon jetzt durch den ausbleibenden Regen, den bedrohlichen Anstieg des Meeresspiegels, den Starkregen. Dies zwingt Millionen Menschen, ihre Heimat zu verlassen. Wie sehr kapitalistisches Wirtschaften den Menschen erniedrigen kann zu einer Lebensform der gefühllosen Egozentrik, zeigt folgendes Problem: Die Ökonomien der südlichen Länder brauchen Wachstum, um die Armut wirksam bekämpfen zu können. Das bedeutet, dass diesen Ländern eine gewisse Steigerung ihres CO₂-Verbrauchs zugestanden werden muss. Dies könnte kompensiert werden durch Verzicht in den reichen Ländern um der Sicherung unserer aller Zukunft, unserer Lebensgrundlagen willen. Dieser Akt der Solidarität wird jedoch nicht einmal in den westlichen Staaten diskutiert. So sehr sind wir also Gefangene eines verkehrten Lebens geworden. Wir sind ohne tieferes Gespür und Sensibilität dafür, dass unser Planet an die „Grenzen seiner Belastbarkeit“ gekommen ist, „er wird die Zumutungen durch die Menschheit nicht mehr sehr lange ertragen können“ (Mojib Latif). Es ist der Ungeist maximaler Ausbeutung, ohne jedes Fühlen für die Folgen, der sich auch zeigt in der

Übernutzung der Erde. Der Erdüberlastungstag, also der Zeitpunkt, an dem die Menschheit dem Planeten mehr Ressourcen entnimmt, als er wieder erneuern kann, beginnt beharrlich immer früher. Es ist ein Zeichen für die Überbeanspruchung unseres Planeten.

Eine grundlegende Umwälzung tut not. Gut möglich, dass für die nachfolgenden Generationen ihr Geboren werden zum permanenten Albtraum wird. Emanzipieren wir uns, werden wir fähig zum kritischen Blick auf unsere Lebensweise und schließlich umdenken.

Viele Weisheitslehren haben versucht, das richtige Leben und seine Voraussetzungen darzustellen. Ich möchte zwei davon herausgreifen, das Christentum und den Marxismus. Beiden ist gemeinsam, dass sie im Laufe ihres Bestehens zugemüllt wurden in einem Ausmaß, dass ihr menschenfreundlicher Kern nicht mehr erkennbar war und die Wahrnehmung von vielen ein völlig verzerrtes Bild hervorbrachte. Ich versuche dazu noch, die Nähe zwischen ihnen zu verdeutlichen.

Die Vorstellung, das Glück zu finden in der Anhäufung maximalen äußeren Reichtums, ist ein sehr alter, tief in das Innere der Menschen eingedrungener Irrtum. Der Blick zurück in die Antike, in die Zeit des römischen Imperiums bestätigt diese Annahme. Millionen von Arbeitssklaven, die permanente Ausdehnung der Grenzen zum Zwecke wirtschaftlicher Ausbeutung schufen die Voraussetzungen für die Anhäufung von Reichtum bei einer eher kleinen Schicht. Es versteht sich von selbst, dass dieses so gewonnene, riesige Territorium nur mit brutaler, repressiver Einschüchterung gegenüber einer eher feindlich gesonnenen Bevölkerung gesichert werden konnte. Auch der kleine, überdurchschnittlich „störrische“ jüdische Staat konnte der weit überlegenen, römischen Militärmaschinerie zu wenig entgegensetzen und wurde schließlich auch „eingemeindet“. Der nun allgegenwärtigen Unterdrückung und Fremdbestimmung sollte Widerständiges entgegengesetzt werden, und dies hatte immer auch eine spirituelle Dimension. Dem „modernen“ Menschen ist diese Möglichkeit in uns weitgehend unerschlossen. Dies zeigt an, wie sehr unser Lebensstil von Entfremdung, und damit auch von innerer Leere geprägt ist. Spirituell leben bedeutet für mich ein Ankommen im eigenen Innenraum, es ist das Entdecken einer Kraftquelle, die unsere Fixierung auf das „Haben“ aufheben kann, indem wir Geschmack finden am „Lebendigsein“. Sie weist den Weg zu einer alternativen Lebensform. Sie macht widerständig gegen die alltägliche Nötigung zur Unterdrückung, Abspaltung und Ignoranz gegenüber uns selbst. Es ist auch die Begegnung mit unserem eigentlichen Wesen, was echt werden lässt.

Mitten in diesem radikalen Umbruch gab es viele Wanderprediger. Darunter ein gewisser Jesus aus Nazareth. Ein Mensch, der – so die Schilderungen – sehr intensiv aus der inneren Quelle lebte und deshalb eine radikal andere Vorstellung für ein gelingendes Leben entwickelte. Er nannte es die „frohe Botschaft“. Seine zentrale Aussage war: „Ich bin gekommen, dass die Menschen das Leben haben, und es in Fülle haben“ – Johannes 10,10 –, es sei Zeit, das „Reich Gottes“ jetzt, in dieser Welt, zu errichten.

In der Botschaft Jesu zeigt sich die grundlegende Alternative zu einer erbarmungslosen Welt maßloser Bereicherungssucht. Wir leben in einer Zeit, die sich sehr schwer tut mit dem Begriff „Gott“, was eine Folge des langandauernden Missbrauchs dieses Wortes ist zum Zwecke der Beherrschung von Menschen. So wurde das eigentlich befreien-



de Potential in sein Gegenteil verkehrt.

Die Überwindung autoritärer Vorstellungen von „Gott“ ist nötig. Im Neuen Testament finden sich Sätze wie „Gott ist die Liebe“ oder „Herr, du bist das Leben“. Das „Rechtgläubige“ zeigt sich an den Taten, wie die Erzählung vom barmherzigen Samariter – Lukas 10, 30–37 – unterstreicht. So integriert ein weiter christlicher Horizont auch Menschen, die ein Leben in aufopferungsvoller Nächstenliebe als bekennende Atheisten führen. „Denn an ihren Früchten werdet ihr sie erkennen“ – Matthäus 7,16. Das „Reich Gottes“ errichten ist also nichts anderes als eine Welt schaffen, in der die Gerechtigkeit, das Mitgefühl, die Barmherzigkeit, die Bereitschaft zur Vergebung, die Liebe zur Wahrheit, die Lust am Lebendigen, trotz alledem,

verwirklicht werden können. So ist unverkennbar, dass die echte Nachfolge Jesu Christi sehr diesseitsbezogen ist. Auch für wirkliche Christen ist es zentral, dass die Welt ein wohnlicher Ort für alle Lebewesen wird. Die Evangelien sind voll davon, dass die „Wege des Lebens“ immer die Überwindung unserer Besitzfixierung voraussetzen, so dass „wir arm werden im Geiste“, um am „Himmelreich“, die Metapher für echtes, nachhaltiges Glücklichein, Anteil zu bekommen. Das menschliche Leben soll ein Fest sein, für alle. Diese Radikalität mündet in der Vorstellung, dass es dazu einer grundlegenden Umwälzung im Menschen bedürfe, ein neu geboren werden, eine neue Schöpfung werden.

Der Wille zur Verbreitung dieser „frohen Botschaft“ führte zur Bildung einer neuen Organisation, die sich „Kirche“ nannte. Sie war lange Zeit der radikale Gegenentwurf zur Realität im römischen Imperium, deshalb auch immer wieder staatlicher Verfolgung ausgesetzt. Die Situation änderte sich grundlegend, als die Inhaber der staatlichen Macht Gefallen daran fanden, die Kirche für ihre Zwecke einzuspannen. Dies begann bei Kaiser Konstantin im Jahre 312 und fand seine Verfestigung im Beschluss des Kaisers Theodosius im Jahre 380, das Christentum zur alleinigen Staatsreligion zu machen. Das war für das weitere Schicksal des Christentums im Raum der Kirche ein

Wendepunkt. Fortan war die Kirche Stützpfeiler eines autoritären, oft menschenverachtenden Systems, die menschenfreundliche Botschaft ihrer Leitfigur nur noch Makulatur. Christ sein wurde privatisiert, die gesellschaftliche Dimension abgeschnitten. Das persönliche Seelenheil war nun das alleinige Ziel einer christlichen Existenz. Die Amtskirche konnte also nicht mehr eine gesellschaftskritische Instanz für viele Jahrhunderte sein. Es entstand damit eine Leerstelle.

Gegen Ende des 18. Jahrhunderts setzte sich in Europa der industrielle Kapitalismus durch. Er bescherte Millionen von Menschen ein Leben in auszehrender Not. Jedoch machte er eine überschaubare Zahl oft unermesslich reich. Der Reichtum der Wenigen fußte in der Not der Vielen, diese war also ein unverzichtbares Mittel für den eigentlichen Zweck dieses Wirtschaftens, die Sicherung der bürgerlichen Behaglichkeit der überschaubaren Zahl. Dieser Geist war selbstverständlich nicht mit einer humanen Grundhaltung vereinbar. Dies erkannte und fühlte keiner so klar und tief wie Karl Marx. Sein Leben und Denken war ein Protest gegen einen in erster Linie am persönlichen Wohlstand, am Besitzen begründeten Lebensstil. Im Mittelpunkt des kapitalistischen Wirtschaftens steht die Ware, deren gewinnbringender Verkauf und damit die Aussicht auf Bereicherung. Jedoch sollte nach Marx der Mensch Ziel und Zweck des Wirtschaftens sein. Der technologische Fortschritt sollte dem Menschen sein Dasein erleichtern, so dass er reicher wird – vor allem an frei verfügbarer Lebenszeit. Denn der Mensch ist mehr als der bloße Erwerbsarbeiter. Marx wollte nicht die Konsummaximierung für alle, er wollte die Überwindung eines am Besitzen orientierten Lebensstils und deshalb die Überwindung der bürgerlichen Gesellschaft. Hierin liegt die entscheidende Wegscheide menschlichen Lebens. Die Geschichte des Kapitalismus hinterließ so häufig Schneisen der Verstörung und der Verwüstung. Vor allem aber bewirkte er eine Entmenschlichung der Profiteure. Die Klimakrise und die damit verbundene existentielle Gefährdung des Menschen bestätigt – sichtbar für alle – nur, dass diese Art des Wirtschaftens dem Leben nicht dient.

Die Marx'sche Kritik des „Geistes“ des Kapitalismus ist immer auch ein Plädoyer für die Menschlichkeit. Diese bedarf der Überwindung eines Lebensverständnisses, das vor allem „haben“ will. Der Religionskritiker Marx scheut sich nicht, zur Untermauerung seiner Analyse, sich des religiösen „Repertoires“ zu bedienen. Er erkennt religiöse Züge, die Anbetung der Ware im herrschenden System. Er spitzt diese Kritik zu, indem er vom „Warenfetischismus“ spricht. Der Fetisch „Ware“, eine „bitterböse“ Kritik, ist sie doch ein Hinweis auf die Lebenswelt sogenannter „unaufgeklärter“ oder „primitiver“ Gesellschaften, den animistischen Gesellschaften. Hier wird nun offenbar die Geschwisterlichkeit lebendigen Christentums und des lebendigen Marxismus. Man könnte zuspitzen, dass Marx den Mut hatte, den christlichen Geist in eine Gesellschaftskritik umzugestalten.

Die Übereinstimmung biblischer und marxistischer Grundanliegen zeigt sich an einer interessanten Geschichte – Exodus 32, 7–11, die vom Aufbruch der Israeliten aus der Knechtschaft in Ägypten in das verheißene Land der Freiheit erzählt. Immer wieder der Abfall der Menschen von „Gott“, anders gesagt, von der Ausrichtung an der Menschlichkeit. Immer wieder verfallen sie der Verführungsmacht der Dinge. Der

Tanz um das von Menschen geschaffene „goldene Kalb“ zeigt dies sehr deutlich. Dieses Phänomen wird in der Bibel als Götzendienst bezeichnet.

Lebendige Christen und Marxisten sind also „Fährtensucher“ des richtigen Lebens, das sich in einer Gesellschaft offenbart, die zur umfassenden Menschlichkeit fähig wird. Beide wissen, dass es dazu der Überwindung der Habgier bedarf. Beide verbindet die Erkenntnis, dass eine Gesellschaft, die vor allem der Mehrung des persönlichen, materiellen Reichtums dient, den Menschen innerlich verarmen lässt. Eine neue Gesellschaft wird sich nicht mehr auf die Blendwirkung und Verführungskunst übervoller Konsumtempel und glitzernder Fassaden stützen können. Die Klimakrise, die der Menschheit Lebensgrundlagen vernichten kann, braucht ein Umdenken, eine Revolution des Bewusstseins zuallererst. Es braucht ein neu geboren werden. Hoffentlich noch zur rechten Zeit.

Hoffnung in einer Zeit der Katastrophen

Die fünf Finger der Marie Veit

Von Tobias Foß

U nser gegenwärtiges Zusammenleben ist von Krisen geprägt. Der Theologe Jürgen Manemann bestimmt diese in der Demokratiekrise (populistischer Rechtsruck in vielen Staaten), der Corona-Krise und in der Klimakatastrophe.¹ Hinzu muss noch von einer Friedenskrise gesprochen werden. Ein neues globales Wettrüsten setzt sich durch. Weitere Krisen wie soziale Spaltungen, globale Ausbeutungssysteme und Hunger in der Welt verschärfen sich. Sie finden in gegenwärtigen neoliberalen Ausuferungen ihre Ursache.

Diesen Herausforderungen haben sich Kirche und christliche Nachfolge zu stellen, wenn sie glaubwürdig sein und ihrem Auftrag entsprechen wollen, am Reich Gottes mitzuarbeiten. Es braucht mehr denn je politisch-theologische Denkmodelle, die diese Krisen wahrnehmen und sie aufgrund ihrer Theologie überwinden wollen.

Marie Veit, Lehrerin von Dorothee Sölle und Professorin für Religionspädagogik, hat hierfür ein großes Potential.

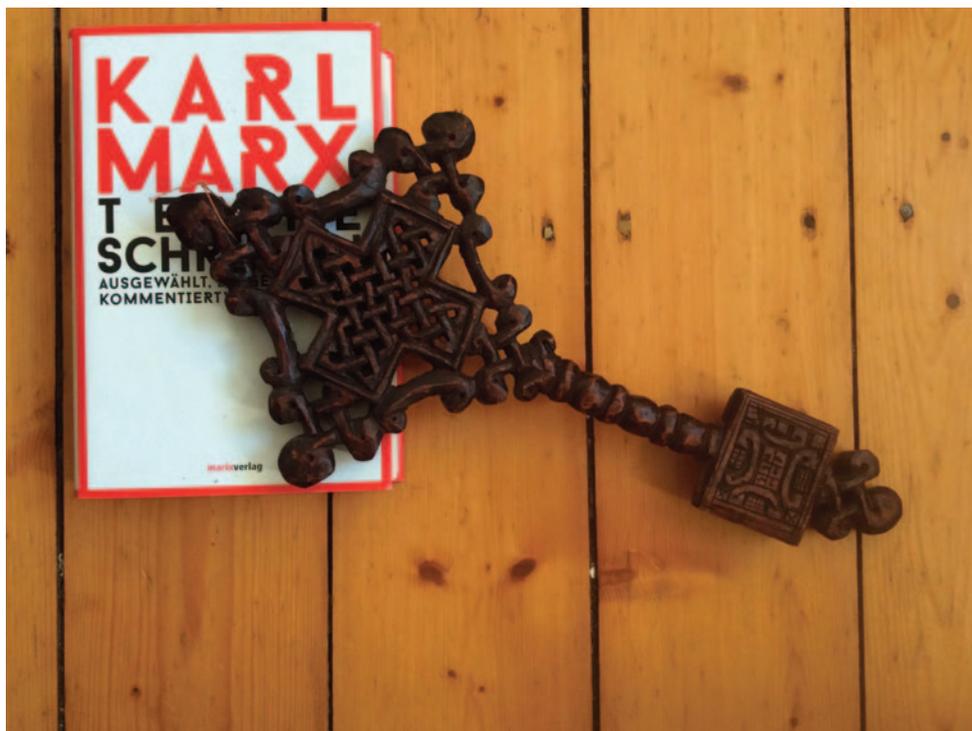
Um den LeserInnen eine bildliche Strukturierungshilfe anzubieten, spreche ich von den fünf Fingern der Marie Veit.

Der Daume – eine andere Welt ist möglich.

Marie Veit war fest verankert in einem Glauben, der den Menschen befreien will. Es geht ihr um eine Gesellschaft, die Solidarität für alle Menschen ausübt und füreinander Sorge trägt.

„[I]m christlichen Verständnis ist der Mensch nicht allein. Er hat Schwestern und Brüder, er findet Hilfe, wenn er sie braucht, [...] ‚Wenn er sie braucht‘: er wird nicht in

¹ Vgl. Jürgen Manemann: Revolutionäres Christentum. Ein Plädoyer, Bielefeld 2021.



erster Linie von dem her verstanden, was er geleistet oder nicht geleistet hat, sondern eben von dem her, was er braucht. Die wichtigste Zeitdimension ist damit nicht die Vergangenheit [...], sondern die Zukunft („du sollst startfrei sein“).“ (139)²

Für Marie Veit galt: Statt eine Leistungs- muss sich eine Bedarfsgerechtigkeit durchsetzen – eine Forderung, die in Deutschland angesichts der aktuellen Kostenexplosionen für Lebensmittel und Energie mehr denn je relevant ist. Es sind gerade die einkommensschwachen Haushalte, die Unterstützung brauchen. Aber auch weltweit spitzen sich die Ungleichheiten und Verteilungsmisere zu. Hunger macht sich breit. Es braucht gerechte Besteuerungssysteme (etwa die vom Ökumenischen Rat der Kirchen initiierte „Zachäuskampagne“) und eine Transformation unserer Ökonomie im Sinne einer Postwachstumsökonomie.

Der Zeigefinger – Schaut genau hin.

In unserem ökonomischen Zusammenleben hat Marie Veit die Wurzel ungerechter Strukturen ausfindig gemacht. Nicht nur die sozialen, materiellen und ökologischen

² Die Seitenzahlen beziehen sich auf das Quellentext-Buch: Gottfried Orth: Gottes und der Menschen Genossin. Marie Veit: Texte 1972–2000, Münster 2021.

Verwerfungen hat sie gesehen. Als Religionspädagogin hat sie vor allen Dingen die mentalen Abhängigkeiten menschlichen Handelns beobachtet:

„Die Konzeption des Marktwertes, für welche der Tauschwert einer Ware wichtiger ist als ihr Gebrauchswert, führte zu einer ähnlichen Wertkonzeption in Bezug auf Menschen und besonders auf die eigene Person. Dass man sich selbst als Ware und seinen Wert als Tauschwert begreift, diese Orientierung bezeichne ich als Markt-Orientierung.“ (64) In einer solchen Marktkonkurrenz machen sich Gleichgültigkeit vor sozialem und ökologischem Elend breit. Vor allem bleiben Menschen auf der Strecke. Sie können nicht mehr mithalten, werden depressiv, erleiden Burn-Out, fallen gegenwärtig in den Niedriglohnsektor oder rutschen ins Hartz IV. Menschen werden so weggeworfen – eine Tendenz, die schon damals Marie Veit gesehen hat:

„Wir verschwenden viel in der Wegwerfgesellschaft, die wegwerfen muss, um den Gegenwert ihrer sinnlosen Überproduktion zu realisieren. Aber was wir am meisten verschwenden, so scheint mir, das sind menschliche Seelen. Sie sind nur zum Profitmachen gut, und sie merken nicht, wie sie dafür zugerichtet werden. Denn ihre unmerkliche Umgestaltung erfolgt ja nicht im Wege der Diktatur, sondern der Manipulation.“ (366)

Der Mittelfinger – Gott oder Mammon!

In Anbetracht der Durchdringung aller Lebensbereiche, die auf Privatisierung, einen „freien“ Wettbewerb und einer Deregulierung des Marktes setzt („neoliberale Eskalationen“), fordert Marie Veit aktives Tun. Für sie steht ein solcher Einsatz mit der Gottesfrage in einem Zusammenhang: „In der Bergpredigt wird das so formuliert: ‚Niemand kann zwei Herren dienen; ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon.‘ Gott dienen heißt immer auch den Menschen dienen und den Chancenlosesten zuerst. Wo der Profit das Wichtigste ist – wie in unserem System der gnadenlosen Konkurrenz –, wird die Zahl derer, die keinerlei Chancen mehr haben, immer größer. Das Schicksal der Zwei-Drittel-Welt, an dem wir eine starke Mitschuld haben, zeigt es unübersehbar.“ (346f.)

Gott hingegen ist ein Gegenüber, das nach „unten blickt“ und ein ganz anderes Zusammenleben anvisiert:

„Wie es Witwen und Waisen und Ausländern geht, daran misst der Gott der Bibel sein Volk. Ob gerechter Lohn beizeiten gezahlt wird, ob der Arme sein verpfändetes Obergewand jeden Abend zurückbekommt, damit er sich zudecken kann, ob Landesfremde ‚in Haus geführt‘ werden zum Schutz vor der Kälte und den Gefahren der Nacht – das interessiert diesen Gott. Er blickt nach ‚unten‘.“ (344)

Für ein solches solidarisches Miteinander gilt es sich einzusetzen und an der Utopie („Noch-nicht-Ort“) mitzuarbeiten.

Der Ringfinger – wir sind nicht allein.

Der Ringfinger bildet in Marie Veits Theologie das Herzstück. Im Einsatz für eine gerechtere Welt ist der Mensch nicht allein. Gott wirbt um den Menschen und will ihn mit seiner Liebe gewinnen.

„Er wirbt wie ein verlassener Freund oder ein verschmähter Liebender“ (235). Gottes

Handeln kommt in der Praxis des Menschen zur Vollendung. In diesem Sinne ist der Mensch Gottes Partner. „Der Mensch, die Menschenmassen sind nicht die Marionetten, die er [= Gott] an unsichtbaren Fäden tanzen lässt, so dass das Stück ein gutes Ende nimmt. Sie sind im Gegenteil gewissermaßen Juniorpartner in seinem Betrieb, und sie können diesen Betrieb ruinieren, und sich selber mit.“ (222f.) Da Gott in seiner Liebe Herzen gewinnen, aber den Menschen nicht zwingen kann, spricht Veit von einem „ohnmächtigen Gott“ – ein Zusammenhang, der die Verantwortlichkeit des Menschen hervorhebt: Der Satz, „dass nur der ohnmächtige Gott helfen könne, besagt nicht etwa, dass Gott kraftlos sei; sondern er besagt, dass dem Menschen nur auf diese Weise geholfen werden kann, dass er Anrede und Verheißung vernimmt und sich selbst auf den Weg begibt.“ (222) Mit einer solchen Theologie wird einerseits der Mensch entlastet (Gott wirkt mit seiner Kraft) und gleichzeitig beauftragt – er darf und soll sich für eine gerechte Welt engagieren, denn das bedeutet christliche Nachfolge.

Der kleine Finger – „Mensch, denk nicht zu klein von dir!“

Innerhalb der Mitarbeit an Gottes Reich taucht die Gefahr auf, dass Menschen von sich zu klein denken, sich wegducken und resignieren.

„Es scheint ja so als könnten wir nichts machen, als könnten wir warnen, appellieren und demonstrieren so viel wie wir nur wollen, und es käme nichts an. Wenn wir uns von unserer Resignation überwältigen lassen, dann bauen wir uns gewissermaßen einen neuen steinernen Panzer um unser Herz herum. Wir wollen nichts mehr hören und nichts mehr wissen, stecken den Kopf in den Sand und sagen: Genießen wir die Tage, solange wir noch leben; es kommt ja doch, wie es kommen soll. – O nein, meine Freunde, es kommt so, wie es gar nicht kommen soll, wenn wir resignieren.“ (130) Entgegen einer Resignation setzt Marie Veit auf das Erzählen der Aufbrüche, der positiven Geschichten und der Solidaritätsbewegungen. Sie sind Anzeichen der neuen Welt: „Es muss auch vor allem weitererzählt werden, was gelungen ist, eine Erzählkultur „von unten“, von denen, die an der Zukunft arbeiten, muss entstehen“. (443)

Das Christentum ist die Einladung zur Hoffnung und der große Zuspruch: „Mensch, denk nicht zu klein von dir!“ – ein Zuspruch, den wir mehr denn je nötig haben in einer Zeit der Krisen. Marie Veit will uns Mut machen, für Gerechtigkeit aufzustehen und auf Gottes Verheißungen einer besseren Welt zu vertrauen.

„Es gibt Lösungen, ganz unerwartete manchmal, Resignation muss nicht sein, und sie darf auch nicht sein. Denn was wir mitbringen [...], das sind vor allem wir selbst, Menschen, die viel mehr können als sie manchmal denken, und die Erfahrungen derer, die schon an der Arbeit sind.“ (444)

Eine radikale Kritik am Neoliberalismus

Schmeißt den Götzen um!

Von Tobias Foß

Unsere Gesellschaft befindet sich in Krisen. Neben Kriegen auf der Welt ist es vor allen Dingen die Ökologiekatastrophe, die den Menschen Sorgen bereitet. Man kann feststellen, dass sich mehr und mehr eine gesellschaftliche „Zangenkrise“¹ verhärtet: Die Umwelt- und Klimakrise verlangt eine Reduzierung von der CO²-Emission. Gleichzeitig sinkt die ökonomische Verfügbarkeit über Ressourcen. Unsere Gesellschaft wird mit weniger Naturschätzen und einem geringeren Ressourcenverbrauch auskommen müssen. Artensterben, Wetterextreme, aber auch soziale Spaltungen und ein Wachsen von Armut (in Deutschland und weltweit) finden statt.

Die verschiedenen Krisenerscheinungen stehen hierbei nicht zusammenhangslos nebeneinander. Die These dieses Artikels ist, dass zahlreiche Dilemmata des gegenwärtigen Zusammenlebens auf ausufernde ökonomische Zwangskonstellationen beruhen, die als alternativlos präsentiert werden. Neoliberale Eskalationen nehmen darin die Form eines Götzen an.

Christliche Nachfolge hat für die gegenwärtige Praxis aus theologischen, ethischen und kommunikationstheoretischen Gründen eine radikale Kritik am Neoliberalismus zu vollziehen.



Evangelium und Reich Gottes als Befreiungsgeschehen

Christliche Lebenspraxis ist auf das Evangelium ausgerichtet. Evangelium als frohmachende Botschaft ist eine Kraft – ein Befreiungsgeschehen, das den Menschen auf allen Dimensionen seines Lebens heilsam verändern will (Reich Gottes).² In diesem Sinne ist Gott eine „revolutionäre Gottheit, die ein Leben in stetiger persönlicher und poli-

¹ Bruno Kern, Das Märchen vom grünen Wachstum. Plädoyer für eine solidarische Gesellschaft, Zürich 2019, 47.

² Vgl. Ingolf Dalferth, Evangelische Theologie als Interpretationspraxis. Eine systematische Orientierung, Leipzig 2004, 87.

tischer Umkehr verlangt. Gott ist eine Schöpfergöttheit, die Menschen ins Leben ruft und sie zum Dienst für die Bewahrung des Lebens beruft.“³

Gottes Kraft will den Menschen zum „Mitarbeiter“ seiner Schöpfung gewinnen.⁴ Dies geschieht zunächst durch die Anrede Gottes („Gnade“). Gottes Gnade/Liebe wirbt um den Menschen (etwa durch Gottesdienste, Begegnungen mit Menschen, Erfahrungen in der Schöpfung oder diakonische Tätigkeiten). Sie zwingt ihn nicht (in diesem Sinne ist sie „ohnmächtig“⁵) und kommt in der Nachfolge des Menschen zur Vollendung.

Die Anrede Gottes ist insbesondere von Verheißungen bestimmt, die sich im hoffnungsmachenden Satz manifestieren: „Wir sind nicht allein.“⁶ Nicht nur nach dem biologischen Tod (Jenseits), sondern auch im Leben in dieser Welt (Diesseits) ist der Mensch nicht allein.⁷ Die gegenwärtigen Todesstrukturen sollen bereits jetzt transformiert und überwunden werden, d. h. eine „Umkehrung aller Verhältnisse, in denen der Mensch erniedrigt und beleidigt ist.“⁸ Auch wenn erst Gott selbst sein Reich vollendet (eschatologischer Vorbehalt), ist der Mensch aufgrund der Anrede und der Verheißung Gottes eingeladen, ermutigt und beauftragt als Mitarbeiter für Gottes Reich zu handeln. Anders ausgedrückt:

„Darum folgt aus der absoluten Utopie der neuen Gesellschaft im Reiche Gottes eine irdische, relative Utopie als Leitbild für die Umgestaltung der bestehenden Verhältnisse mit dem Maßstab größtmöglichen Abbaus aller Ungerechtigkeit, Unfreiheit und Vergewaltigung.“⁹

Ein solch universaler Umwälzungsprozess beinhaltet demnach auch das gesellschaftliche Zusammenleben. Anderweitig würde das Reich Gottes lediglich auf das Jenseits vertrösten oder individuell verengt werden. Es ist Gott, der die Welt mit dem Menschen in allen (auch gesellschaftlichen) Dimensionen heilsam verändern will – m. a. W.: „Der ganz andere Gott will eine ganz andere Gesellschaft.“¹⁰

Das Reich Gottes kann gefördert oder massiv gehemmt werden. Es hat mit Karl Barth gesprochen eine „Richtung und Linie“¹¹ und antizipiert ein gerechtes Leben für alle Menschen.

³ Jürgen Manemann, *Revolutionäres Christentum*. Ein Plädoyer, Bielefeld 2021, 14.

⁴ Helmut Gollwitzer, *Befreiung zur Solidarität*. Einführung in die Evangelische Theologie, München ²1984, 98.

⁵ Vgl. Marie Veit, *Die Schwachheit Gottes* [1986], in: Gottfried Orth: *Gottes und der Menschen Genossin*. Marie Veit: *Texte 1972–2000*, Münster 2021, 233–238.

⁶ Helmut Gollwitzer, *Krummes Holz, aufrechter Gang*. Zur Frage nach dem Sinn des Lebens, München ¹⁰1985, 382 (These 10).

⁷ „Gottes neue Wirklichkeit, die wir gegenüber der alten Todesherrschaft ‚Reich Gottes‘ nennen, meint nicht ein Leben von Engeln und Seligen im Jenseits, sie meint die Veränderung unseres jetzigen Lebens aus der Todesrichtung in die Lebensrichtung“ (Gollwitzer, *Befreiung zur Solidarität*, 179).

⁸ Fulbert Steffensky, *Kirchen als Agenten des Wandels*, in: *ChristInnen für den Sozialismus* (Hg.): *Widerstand und biblische Inspiration*, Norderstedt 2017, 35.

⁹ Helmut Gollwitzer, *Die Revolution des Reiches Gottes und die Gesellschaft* [1969], in *Gesammelte Werke*, Bd. 6, München 1988, 119.

¹⁰ Helmut Gollwitzer, *Ich frage nach dem Sinn des Lebens*, München ⁷1987, 63.

¹¹ Karl Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, in: *ders., Rechtfertigung und Recht/Christengemeinde und Bürgergemeinde*, Zürich 1970 [1946], 49–82, 60.

„Der biblisch bezeugte Gott ist [...] einer, der sich inmitten der Geschichte der Menschen offenbart. Die Frage nach den Lebensmöglichkeiten der Menschen ist somit keine sekundäre ethische Frage, sondern sie ist mit der Gottesfrage selbst aufs engste verknüpft und verbunden: Dieser Gott erweist sich als einer, der das Leben der Menschen will, ein gutes Leben für alle, biblisch gesprochen ein Leben in Fülle.“¹²

Christliche Lebenspraxis will dieses universale Befreiungsgeschehen unterstützen und ihm entsprechen. Dies geschieht mittels der Ausrichtung der Kommunikationsprozesse christlichen Handelns auf die „Maxime der Subjektförderung“¹³. Letztere lässt sich in Beziehung setzen zu einer Haltung der Barmherzigkeit christlicher Nachfolge und der Liebe zum Nächsten, d. h.: Unter Inanspruchnahme christlicher Lebensform werden Menschen befähigt und bevollmächtigt, ihr Leben in Würde zu gestalten und Krisen zu überwinden. Eine solche Ausrichtung Subjektwerdungsprozesse zu fördern, wird mit dem Empowermentansatz auf den Punkt gebracht.¹⁴ Dieser umfasst zunächst Befähigungslogiken individueller Art, d. h., dass z. B. Menschen ermutigt werden und Zuspruch erhalten. Ihre Ressourcen werden gestärkt und ihr Resilienzvermögen stabilisiert. Neben dieser Ausrichtung auf das Individuum ist beim Empowermentkonzept vor allen Dingen ein gesellschaftlich-struktureller Fokus gegeben. Darin wird der Tatsache begegnet, dass individuelle Subjektwerdungsprozesse aufgrund von gegebenen Strukturen in der Gesellschaft gefördert oder massiv unterminiert werden können. Für eine Emanzipation gesellschaftlich benachteiligter Gruppen bedarf es einer Förderung von Netzwerken, solidarisches Handeln und Formen des Widerstandes, um den gegebenen gesellschaftlichen Rahmen zu transformieren. Gerade aus theologischer Warte heraus sind demnach zwei Fragen zu stellen.

Die erste Frage bezieht sich auf die Maxime der Subjektförderung als Orientierungsmarker christlicher Nachfolge (Haltung der Nächstenliebe): Worin werden gegenwärtig Menschen in ihren Subjektwerdungsprozessen, die wie gesehen theologisch als „Richtung und Linie“ des Reiches Gottes interpretiert werden, in Deutschland bzw. weltweit unterdrückt? Damit steht die zweite Frage in einem Zusammenhang:

Welche Gesellschaftsformationen behindern die befreiende Kraft des Evangeliums bzw. wo treten sie mit einem Totalitätsanspruch auf, die dem Reich Gottes und damit der Praxis der Nächstenliebe entgegenstehen?

Neoliberale Eskalationen mit tödlichen Folgen

Die gegenwärtige Interaktionsweise zwischen Menschen und die Beziehungen zwischen Mensch und Natur sind von verschärften ökonomischen Entwicklungen geprägt, die seit den 1980er Jahren eingesetzt haben. Einige Politik- und Sozialwissen-

¹² Julia Lis, Kirche. Klima. Kapitalismus. Warum der Einsatz für die Schöpfung mit der Gottesfrage zu tun hat, in: *micha.links* (1/21), 8–12, 9.

¹³ Vgl. Bernd Schröder, *Religionspädagogik*, Tübingen 2012, § 14 (232–249).

¹⁴ Vgl. Georg Bucher, *Befähigung und Bevollmächtigung. Interpretative Vermittlungsversuche zwischen Allgemeinem Priestertum und empowerment- Konzeptionen in religionspädagogischer Absicht*, Leipzig 2021; Michael Domsen, *Religionspädagogik*, Leipzig 2019, 341–378; Tobias Foß, *Relevanz im Arbeitsalltag. Das diakonische Profil in der Perspektive von konfessionslosen Mitarbeitenden*, Stuttgart 2021, 333–338.

schaftler versuchen diese unter dem Begriff des „Neoliberalismus“ zusammenzufassen.¹⁵ Entgegen einer sozialen Marktwirtschaft, wie sie etwa in den 50er und 60er Jahren in der Bundesrepublik Deutschland vorgefunden werden konnte, haben sich seit den 1980er Jahren radikalisierte kapitalistische Formierungen durchgesetzt (Ronald Reagan, Margaret Thatcher). Manche Theologen sprechen gar von einem „Hyperkapitalismus“¹⁶, der von drei Grundcharakteristika bestimmt ist: der Deregulierung des Marktes, dem „freien“ Wettbewerb und der Privatisierung verschiedenster Lebensbereiche. Grundlegende Lebenszusammenhänge werden so immer stärker einem ökonomischen Druck ausgesetzt, worin die Gefahr besteht, dass sich gesellschaftliche Schief-lagen entwickeln (etwa im Gesundheitsbereich¹⁷ oder beim Wohnungsmarkt¹⁸). Der freie Markt soll sich auf alle Lebensbereiche ausdehnen – m. a. W.:

Neoliberale Eskalationen wollen „das Kosten-Nutzen-Kalkül nicht auf die ökonomische Sphäre begrenzt wissen, sondern es auf alle Bereiche des menschlichen Verhaltens ausdehnen. [...] Danach sind selbst private zwischenmenschliche Beziehungen letztlich nichts anderes als ein Tauschverhältnis. Ökonomischer Imperialismus [...] steht für ein Denken, das den Menschen und seine sozialen Beziehungen vollständig ökonomisiert und damit Marktverhältnisse totalisiert.“¹⁹

Die Folgen solch neoliberaler Ausuferungen sieht der Politikwissenschaftler und Armutsforscher Christoph Butterwegge in drei zunehmenden drastischen Entwicklungstendenzen: „Prekarisierung, Pauperisierung und Polarisierung“²⁰. Diese Prozesse können weltweit beobachtet werden (Nord-Süd-Gefälle, globale Ausbeutungsstrukturen, postkoloniale Abhängigkeitsverhältnisse).²¹ Sie finden auch in Deutschland statt. Verschiedene Studien und wissenschaftlichen Publikationen lassen sich dazu in Beziehung setzen. Trotz diverser sozialer Sicherungssysteme wächst z. B. jedes fünfte Kind in Deutschland in Armut auf²² und die Kinderarmut steigt.²³ Laut Bundesministerium

¹⁵ Zur historischen Genese und elementaren Grundcharakteristika neoliberaler Eskalationen: Vgl. Georg Fülberth, G Strich, *Kleine Geschichte des Kapitalismus*, Köln 2021; Sebastian Müller, *Der Anbruch des Neoliberalismus. Westdeutschlands wirtschaftspolitischer Wandel in den 1970er-Jahren*, Wien 2016; Ralf Ptak, *Grundlagen des Neoliberalismus*, in: Christoph Butterwegge; Bettina Lösch; Ralf Ptak: *Kritik des Neoliberalismus*, Wiesbaden 2017, 13–78.

¹⁶ Vgl. Manfred Böhm; Ottmar Fuchs, *Würde statt Verwertung in der Arbeitswelt*, Würzburg 2022, 54.

¹⁷ Zum Beispiel wurden Ärzte im Zuge der Einführung der Fallpauschalenabrechnung in Krankenhäusern (DRG-System) in ihren medizinischen Entscheidungen verstärkt einem ökonomischen Druck ausgesetzt. Patienten erhielten vermehrt Operationen, die wirtschaftlich höhere Gewinne ausschütteten. Gleichzeitig wurden Personalkosten eingespart. Zu dieser Problematik vgl. die von der Hans-Böckler-Stiftung in Auftrag gegebene Studie: Michael Simon, *Das DRG-Fallpauschalensystem für Krankenhäuser*. Forschungsförderung. Working Paper, Düsseldorf 2020. Unter: https://www.boeckler.de/de/faust-detail.htm?sync_id=HBS-07898 (letzter Abruf 08.07.2022).

¹⁸ Aufgrund der Miete sind beinahe die Hälfte der in deutschen Großstädten befindlichen Haushalte prekär hoch belastet: Vgl. Andrej Holm u. a., *Die Verfestigung sozialer Wohnungsprobleme, Entwicklung der Wohnverhältnisse und der sozialen Wohnversorgung von 2006 bis 2018 in 77 deutschen Großstädten*. Forschungsförderung Working Paper, Düsseldorf 2021. Unter: [file:///C:/Users/ToFo/Downloads/p_fofo_WP_217_2021%20\(2\).pdf](file:///C:/Users/ToFo/Downloads/p_fofo_WP_217_2021%20(2).pdf) (letzter Abruf: 09.07.2022). 10.

¹⁹ Ptak, *Neoliberalismus*, 28.

²⁰ Vgl. Christoph Butterwegge, *Die zerrissene Republik. Wirtschaftliche, soziale und politische Ungleichheit in Deutschland*, Weinheim 2020, 254–324.

²¹ Vgl. hierzu die verschiedenen Arbeiten des Südwind-Instituts für Ökonomie und Ökumene unter: <https://www.suedwind-institut.de/themen.html>.

für Arbeit und Soziales verfestigen sich die Grenzen zwischen reicheren und ärmeren Schichten²⁴ und die Ungleichheit der Vermögensverteilung erhärtet sich.²⁵ Im Alter leiden fast ein Viertel der über 80-Jährigen unter Altersarmut.²⁶ Die rapiden Kostensteigerungen (Strom, Energie und Lebensmittel) werden höchstwahrscheinlich diese beschriebenen Entwicklungen befördern²⁷ und auch die weltweite Ungleichheit verstärken. Weiterhin gibt es Beobachtungen, dass sich der Druck auf die Arbeitswelt erhöht.²⁸ Eine verstärkte Tendenz der Entsolidarisierung lässt sich feststellen.²⁹

Doch nicht nur im sozialen Bereich gibt es Verzerrungen. Eine der wohl gegenwärtig größten Krisen ist die Klimakatastrophe. Extremere Wetterereignisse, Dürren und Artensterben sind auch in Deutschland deutlich zu spüren. Die Umweltbelastung hängt mit der aktuellen Wirtschaftsweise zusammen. Man kann feststellen, der Wachstumszwang – „im Bild gesprochen: ein Fahrrad, das sich beständig vorwärtsbewegen muss, um im Gleichgewicht zu bleiben – stellt einen unauflösbaren Widerspruch zum Ziel der Ressourcenschonung und der Erhaltung unserer natürlichen Lebensgrundlagen dar.“³⁰ Zwischen Wirtschaftswachstum und Ressourcenverbrauch konnte bisher keine Entkopplung hergestellt werden. Dies ist in Anbetracht der aufkommenden „Zangenkrise“³¹ (Notwendigkeit zur Verminderung fossiler Brennstoffe bei gleichzeitig knapper werdenden Ressourcen) eine große Herausforderung. Weiterhin kann beobachtet werden: Je reicher Länder sind, desto mehr Ressourcen verbrauchen sie. Ärmere Länder sind von der Klimakrise insbesondere betroffen (Migrationsbewegungen aus klimabedrohten Ländern³²). Ebenso verursachen wohlhabendere Personen viel höhere Umweltbelastungen als Menschen mit geringeren Einkommen.³³ Staaten wie Deutschland tragen demnach eine große Verantwortung für die Bewältigung der Klimakrise (z. B. in Hinblick auf Tierhaltung, Fleischkonsum, Kreislaufwirtschaft). Ein Engagement

²² Vgl. Deutscher Paritätischer Wohlfahrtsverband, Kein Kind zurücklassen. Warum es wirksame Maßnahmen gegen Kindesarmut braucht, Berlin 2021. Unter: https://www.der-paritaetische.de/fileadmin/user_upload/Publikationen/doc/expertise-kinderarmut-2021.pdf (letzter Abruf: 05.07.2022). 10f.

²³ Vgl., a. a. O., 23.

²⁴ Vgl. Bundesministerium für Arbeit und Soziales, Lebenslagen in Deutschland, Der sechste Armuts- und Reichtumsbericht der Bundesregierung. Kurzfassung. Unter: https://www.armuts-und-reichtumsbericht.de/Shared-Docs/Downloads/Berichte/sechster-armuts-reichtumsbericht-kurzfassung.pdf?__blob=publicationFile&v=2. (letzter Abruf: 05.07.2022), XV.

²⁵ Vgl. Christoph Butterwegge, Ungleichheit in der Klassengesellschaft, Köln 2021.

²⁶ Vgl. Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend, Fast ein Viertel.

²⁷ In Deutschland hat die Armut gegenwärtig mit 16,6% einen Höchststand erreicht (vgl. Deutscher Paritätischer Wohlfahrtsverband, Zwischen Pandemie und Inflation. Paritätischer Armutsbericht 2022, Berlin 2022. Unter: https://www.der-paritaetische.de/fileadmin/user_upload/Schwerpunkte/Armutsbericht/doc/broschuere_armutsbericht-2022_web.pdf, 3).

²⁸ Vgl. Böhm; Fuchs, Würde statt Verwertung, 111–115.

²⁹ A. a. O. 53.

³⁰ Kern, Märchen vom grünen Wachstum, 190.

³¹ A. a. O., 47.

³² Vgl. hierzu Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung, Migration und Klima. Unter: <https://www.bmz.de/de/entwicklungspolitik/klimawandel-und-entwicklung/migration-und-klima> (letzter Abruf: 05.07.2022).

³³ Vgl. Klaus Dörr, Die Utopie des Sozialismus. Kompass für eine Nachhaltigkeitsstrategie, Berlin 2021, 74–81; Raul Zelik, Wir Untoten des Kapitals. Über politische Monster und einen grünen Sozialismus, Berlin 2019, 199f.

für ein gutes Leben für alle Menschen und tätige Nächstenliebe für Arme bzw. für arme Staaten geht daher mit einem heilsamen Umgang mit der Schöpfung einher. Globale Verteilungsungleichheiten verschärfen das Potential von Krieg und gefährden den Frieden.

Aus der bisherigen Darstellung wird ersichtlich, dass eine Transformation gegenwärtigen Wirtschaftens wichtig ist. Dafür engagieren sich Kirchen (z. B. der Ökumenischen Prozess „Umkehr zum Leben – den Wandel gestalten“, die vom ÖRK initiierte Zachäuskampagne oder die Bewegung der Casa Común bei der 11. Vollversammlung des ÖRK). Weiterhin werden gegenwärtig in der EKD Impulse für eine „Diskussion zu einer neuen Theologie [gesetzt], die die ökologische Krise der Gegenwart reflektiert und Mut macht zur Zukunft“³⁴.

Widerstand als Götzenkritik

Gegenüber neoliberalen Eskalationen formiert sich seit Längerem ein theologisch begründeter Widerstand. Dieser ist zunächst in den bereits beschriebenen sozialen Bedrohungen menschlichen Zusammenlebens bzw. in den Zerstörungen an der Umwelt begründet. Papst Franziskus charakterisiert das derzeitige Wirtschaften etwa als „ein strukturell perveres System von kommerziellen Beziehungen und Eigentumsverhältnissen.“³⁵ Der Theologe Ulrich Duchrow drückt es drastisch wie folgt aus:

Es gilt, „dass im Neoliberalismus die Menschen nicht mehr nur ausgebeutet, sondern zunehmend von allen Lebensvollzügen ausgeschlossen werden, d. h., dass Menschen geopfert werden. Mit anderen Worten: dass die westliche, kapitalistische Zivilisation sich so letzten Endes als eine Zivilisation erweist, die zum Tod führt.“³⁶

Reich Gottes steht solchen Schiefwegen aus theologischen Gründen entgegen (siehe Abschnitt Reich Gottes und Evangelium als Befreiungsgeschehen).³⁷ Vor allem aber gehen die zu beobachteten neoliberalen Ausuferungen mit einem Totalitätsanspruch einher. Dieser meint, dass alternative Wirtschafts- und Gesellschaftsmodelle nicht umsetzbar wären. Die gegenwärtige Art kapitalistischen Wirtschaftens wäre demnach als einziger Weg gang- und denkbar („TINA-Prinzip“ = There is no alternative!³⁸). Damit ist jedoch ein Götze entstanden, der alle Lebensbereiche ökonomisieren und unter einem Nutzen-Kosten-Kalkül stellen will.³⁹

³⁴ Ruth Gütter, Zukunft angesichts der ökologischen Krise – Theologie neu denken, in: Junge Kirche (01/2022), 21. Vgl. hierzu ebenso Ruth Gütter u. a., Zukunft angesichts der ökologischen Krise. Theologie neu denken, Leipzig 2022.

³⁵ Franziskus, *Laudato si*, Freiburg 2015, Abschnitt 52.

³⁶ Duchrow, Ulrich: *Gieriges Geld. Auswege aus der Kapitalismusfalle. Befreiungstheologische Perspektiven*, München 2013, 142 [Hervorhebungen im Original].

³⁷ Vgl. hierzu ebenso: Manemann, *Revolutionäres Christentum*, 63–85; Hans-Martin Gutmann, *Engagierter Protestantismus. Warum wir theologisches Nachdenken brauchen*, Berlin 2019, 118–147; 272–286.

³⁸ Vgl. Böhm; Fuchs, *Würde statt Verwertung*, 134.

³⁹ Papst Franziskus hat es wie folgt ausgedrückt: „Wir haben neue Götzen geschaffen. Die Anbetung des antiken goldenen Kalbs (vgl. Ex 32,1-35) hat eine neue und erbarmungslose Form gefunden im Fetischismus des Geldes und in der Diktatur einer Wirtschaft ohne Gesicht und ohne ein wirklich menschliches Ziel.“ (Franziskus, *Evangelii Gaudium*, Absatz 55 Unter: https://www.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html (letzter Abruf 29.07.2022)).

Daher hat etwa der Lutherische Weltbund bereits 2003 die neoliberalen Ausuferungen als Götzendienst bezeichnet, die es zu überwinden gilt.⁴⁰ Der Reformierte Weltbund sieht im Neoliberalismus eine gefährliche Ideologie.⁴¹

Die Theologen Manfred Böhm und Ottmar Fuchs sprechen von einer „neuen Heilslehre“⁴², bei der sie meinen, folgendes Glaubensbekenntnis zu entdecken,

„in dessen Zentrum die Sakralisierung des Eigentums und vor allem des freien Marktes stehen (,Außerhalb davon kein Heil!'). Die reine Lehre der neoliberalen Orthodoxie wird an den makroökonomischen Lehrstühlen gehütet. Man pflegt Tugenden, vor allem die der Demut (vor der Alternativlosigkeit der Marktgeschehnisse) und der Freiheit (vor staatlichen Reglementierungen), und man warnt vor der schlimmsten Sünde, nämlich den Markt zu beschränken. In neoliberalen Gotteshäusern (etwa die Börsen und Investmentzentralen) werden die heilsentscheidenden Opfer dargebracht, die mit der Gunst des Götzen (Kursgewinne) belohnt werden. Regelmäßig geben die Hohepriester des Kultes (die „Wirtschaftsweisen“, die eben nicht umsonst Weise heißen) zudem ihr Zukunftsorakel ab, die von den Gläubigen jeweils ehrfürchtig erwartet werden.“⁴³

Neoliberale Vordenker wie August von Hayek insistieren darauf, selbstständig-kritisches Denken abzulegen und Marktmechanismen zu vertrauen. Der Mensch könne die komplexe Vielfalt der Ökonomie und der Gesellschaft nicht mehr überschauen. Unsere (ökonomisches) Zusammenleben sei viel zu komplex. Daher gelte, dass der Markt ungebremst schalten und walten müsse und der Mensch der unsichtbaren Hand des Marktes unhinterfragt zu vertrauen habe.⁴⁴ Eine kritisch-emanzipatorische Praxis von Subjekten wird somit unterminiert, Empowermentansätze, die immer auch strukturelle Verflechtungen transformieren wollen, ad absurdum geführt und eine radikale Kritik am Ökonomisch-Gegebenen von vornherein torpediert. Eine Immunisierung gegen Kritik findet statt.

Es wird deutlich: Das Engagement für eine Transformation der gegenwärtigen ökonomischen Rahmenbedingungen menschlichen Lebens ist eine Gottesfrage. Ein solcher Einsatz lässt allein Gott das Prädikat „göttlich“ zukommen. Der biblisch begründete christliche Glaube hofft auf den befreienden Gott und speist sich davon, dass aufgrund Gottes Verheißungen eine andere Welt (wenn auch nur bruchstückhaft) wirklich werden soll (Reich Gottes). Daher gilt:

„Alternativlos', [...] ist ein im Grunde gottloses Wort, weil es die bestehenden Ver-

⁴⁰ Vgl. Lutherischer Weltbund, Zur Heilung der Welt – Offizieller Bericht. Zehnte Vollversammlung des LWB, Winnipeg, Kanada, 21-31. Juli 2003, Genf 2005, 63.

⁴¹ Vgl. Weltgemeinschaft Reformierter Kirchen, Bekenntnis von Accra. 2004, Abschnitt 10, 15, 25. Unter: https://www.reformiert-info.de/Die_Erklarung_von_Accra-124-0-56-7.html (letzter Zugriff: 30.06.2022).

⁴² Vgl. Böhm; Fuchs, Würde statt Verwertung, 138–142.

⁴³ Böhm; Fuchs, Würde statt Verwertung, 139f. Zum Götzencharakter gegenwärtigen Wirtschaftens: Vgl. Maneumann, Revolutionäres Christentum, 63–69; Kapitalismus als Religion. Mit Beiträgen von Ulrich Duchrow, Franz J. Hinkelammert, Franz Segbers und Michael Brie: Unter: <https://www.rosalux.de/publikation/id/14826/kapitalismus-als-religion-1>; Füssel, Kuno; Ramminger, Michael (Hg): Kapitalismus. Kult einer tödlichen Verschuldung, Münster 2021.

⁴⁴ Vgl. zu den weltanschaulichen Voraussetzungen von August von Hayek: Ptak, Neoliberalismus, 13–78.

hältnisse zementieren will und den Menschen die Hoffnung auf Veränderung aus dem Kopf und aus der Hand schlägt. Es ist ein Ausdruck der Siegersprache.“⁴⁵

Wie ein Widerstand als Götzenkritik christlicher Nachfolge aussehen kann, wird im Folgenden besprochen. Doch zuvor soll ein Zusammenhang mit dem gegenwärtigen religiös-sozialisierten Kontext in Deutschland eröffnet werden. Auch hierfür halte ich eine Neoliberalismuskritik aus kommunikationstheoretischen Gründen für nötig.

Evangelium und Entfremdung

Der gesellschaftliche Rahmen bestimmt konstitutiv die Kommunikationsbemühungen des Evangeliums. Auch die religiös-sozialen Ausgangsbedingungen spielen eine basale Rolle für kirchliches Handeln. Für die neuen Bundesländer hat hierbei das Stichwort „Konfessionslosigkeit“ eine wichtige Bedeutsamkeit – ein Phänomen, das sich deutschlandweit durchsetzen wird. Die Kirchenmitgliedschaft der EKD schrumpft bis 2060 um die Hälfte.⁴⁶ Konfessionslosigkeit geht mit einer Distanzierung zu religiös-christlichen Traditionen, Sprachmustern und Handlungen einher.

„Traditionelle christliche Interpretationsmuster und Riten sind ihnen [= den Konfessionslosen] fremd geworden, wobei diese Fremdheit oft mit Gleichgültigkeit gekoppelt ist. Es ist mehrheitlich keine trotzige Gleichgültigkeit, sondern vielmehr eine gewohnheitsmäßige. Religion erregt viele nicht mehr, weil sie in einer anderen Welt zu existieren scheint, die mit der eigenen nichts zu tun hat.“⁴⁷

Soziologisch wird versucht diese Art von „Gleichgültigkeit“ mittels des Schlagworts einer multiplen und in sich differenten „religiösen Irrelevanz“⁴⁸ auf den Punkt zu bringen. Für christliche Nachfolge gilt dabei: Sie hat ihre Bedeutung im Hier und Jetzt unter Beweis zu stellen. Es ist nicht mehr selbstverständlich, dass Menschen für ihre Lebensgestaltung auf christliche Interpretationspraktiken zurückgreifen. Allerdings können sich insbesondere im diakonisch-gesellschaftlichen Bereich bei Konfessionslosen Zugänge zu Christentum und Kirche einstellen (etwa im Helfen, im solidarischen Handeln, in Gemeinschaftserfahrungen, im Eintreten für bestimmte Werte und Normen).⁴⁹ Theologien, die demnach gesellschaftliche Verantwortlichkeit und christliche Nachfolge eng zusammendenken, haben Potential, Begegnungen, Auseinandersetzungen und Brücken mit Konfessionslosen zu schaffen.⁵⁰ Es geht um eine konfessionsüber-

⁴⁵ Vgl. Manfred Böhm, Karl Marx und sein Mehrwert, in: CuS (2–3/18), 10–17, 12.

⁴⁶ Vgl. David Gutmann; Fabian Peters: German Churches in Times of Demographic Change and Declining Affiliation: A Projection to 2060, in: Comparative Population Studies, Vol. 45,3–34, 2020. Unter: <https://www.comparativepopulationstudies.de/index.php/CPoS/article/view/313/291> [21.08.2022].

⁴⁷ Michael Domsgen, Konfessionslosigkeit. Annäherungen über einen Leitbegriff in Ermangelung eines besseren, in: Michael Domsgen; Dirk Evers(Hg.): Herausforderung Konfessionslosigkeit. Theologie im säkularen Kontext, Leipzig 2014, 9–25, 14; vgl. im diakonischen Kontext: Foß, Relevanz im Arbeitsalltag, 99–125;

⁴⁸ Laut Pickel trifft dieser Terminus „auf drei Viertel der Konfessionslosen zu“. (Gert Pickel, Religiöse Indifferenz – Freundliche Beschreibung für eine drastische Entwicklung?, in: Detlef Pollack; Gerhard Wegner (Hg.): Die soziale Reichweite von Religion und Kirche. Beiträge einer Debatte in Theologie und Kirche. Würzburg 2017, 165–18, 174).

⁴⁹ Vgl. Foß, Relevanz im Arbeitsalltag, 126–249;

⁵⁰ Vgl. hierzu meine eigenen veröffentlichten Beiträge in religionspädagogisch-diakoniewissenschaftlicher Hinsicht: Michael Domsgen, Tobias Foß: Diakonie und Kirche: Was sich an Herausforderungen und Möglichkeiten er-

greifende Solidarität in Anbetracht der Vulnerabilität gesellschaftlichen Zusammenlebens. Menschen nehmen Insektensterben, Dürrezeiten, Baumsterben und eine Zunahme der Wetterextreme wahr. Ökologische Schieflagen gekoppelt mit sozialen Verwerfungen treten ihnen vor Augen, worin bei einem Teil der Bevölkerung mit Abgrenzungsprozesse reagiert wird (nationaler Rechtsruck etwa in Polen, Ungarn, Frankreich und Italien). Christliche Kommunikationsprozesse haben darauf zu reagieren und ihre Relevanz zu zeigen. Sie werden so auf eine „Veränderung im Diesseits“⁵¹ ausgerichtet, sodass Kirche Subjektwerdungsprozesse (Empowerment) als „Vortrupp des Lebens“⁵² dienend unterstützt. Missionstheologisch stehen damit Aspekte der ökumenischen „Life and Work“-Strömung des Ökumenischen Rates der Kirchen in einem Zusammenhang, die sich etwa in der Missionserklärung Gemeinsam für das Leben (2013) manifestieren.⁵³ Christliche Lebenspraxis ist von der Kraft des Evangeliums bestimmt, die lebensbejahend ist und sich für Schöpfungsbewahrung, Gerechtigkeit und Frieden einsetzt. In einem solchen Engagement können Menschen von christlicher Lebenspraxis angeregt werden, was ein repräsentatives Missionsverständnis darstellt.⁵⁴ So wird christliche Lebenspraxis aus dem „Meer der Irrelevanz“ aufbrechen. Menschen werden sich am ehesten am christlichen Glauben wieder reiben können; man wird sich über ihn vielleicht ärgern, auch konstruktiv streiten und darin hoffentlich auch heilsame Brücken entdecken.

Christen als „Vortrupp des Lebens“

In der Beteiligung am Transformationsprozess unseres Zusammenlebens werden Subjektwerdungsentfaltungen – und damit Nächstenliebe und ein gutes Leben für alle Menschen – unterstützt und ermöglicht (Empowerment). Es geht mit der Theologin Julia Lis zu sagen, um die „Frage nach Möglichkeiten solidarischer, emanzipatorischer Subjektwerdung [...] unter neoliberalen Bedingungen“⁵⁵.

gibt, wenn ihre Verbindung nicht nur postuliert wird, in: Evangelische Theologie 83 (02/2022), 124–132.; Tobias Foß, „Veränderung im Diesseits“. Konfessionslosigkeit und diakonisches Profil in empirischer Perspektive, in: Michael Domsen, Tobias Foß (Hg.): *Diakonie im Miteinander. Zur Gestaltung eines diakonischen Profils in einer mehrheitlich konfessionslosen Gesellschaft*, Leipzig 2021; Tobias Foß, „Vortrupp des Lebens“ – Konfessionslosigkeit, Diakonie und Relevanz im Arbeitsalltag, in: Michael Domsen (Hg.): *Perspektiverweiterungen. Religiöse Kommunikations- und Lernprozesse im Kontext mehrheitlicher Konfessionslosigkeit*. Leipzig [im Erscheinen]. In ethisch-konzeptioneller Hinsicht: Tobias Foß, „Es lohnt sich zu leben.“ Helmut Gollwitzer – Impulse für kirchliches Handeln im konfessionslosen Kontext, in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 66 (02/2022), 139–146.

⁵¹ Vgl. Gollwitzer, *Sinn des Lebens*, 34–64.

⁵² Vgl. Helmut Gollwitzer, *Vortrupp des Lebens*, München 1975, besonders 64–72.

⁵³ Vgl. Ökumenischer Rat der Kirchen, *Gemeinsam für das Leben. Mission und Evangelisation in sich wandelnden Kontexten*, 2012. Unter: https://www.oikoumene.org/sites/default/files/Document/TogetherTowardsLife_de.pdf (letzter Abruf: 07.07.2022).

⁵⁴ Wo christliche Nachfolge „in ihrer Offenheit und Verbindlichkeit, in ihrer inneren Ruhe und Solidarität nach außen so reizvoll ist, dass Menschen ihr bereitwillig folgen möchten, entfaltet sie Attraktivität und breitet sich damit ‚von selbst‘ aus. Dass bei den von ihr Angezogenen dabei möglicherweise die Neigung geweckt wird, selbst zu Christen zu werden, kann als eine erfreuliche, aber eher unbeabsichtigte Folge, nicht jedenfalls als der alles bestimmende Zweck der missionarischen Existenz angesehen werden.“ (Reinhold Bernhardt, *Ende des Dialogs? Die Begegnungen der Religionen und ihre theologische Reflexion*, Zürich 2005. 268f.)

⁵⁵ Lis, *Solidarische Subjektwerdung in Zeiten neoliberaler Subjektproduktion*. Zur Kritik des Subjektbegriffs in der postpolitischen Theologie, in: Philipp Geitzhaus, Michael Ramminger (Hg.): *Gott in Zeit. Zur Kritik postpolitischer*

Christen und ihre Einrichtungen, die Kirchen, haben zunächst Räume zu öffnen, die ein anderes Miteinander ermöglichen. Es geht um ein zwischenmenschliches Miteinander, die den anderen wertschätzt, sich mit ihm solidarisiert und ihm in seiner Not empowert. Menschen kommen zusammen, die in Seniorenkreisen, Bibelgesprächsgruppen, Gottesdiensten und lebensdienenden Aktionen für ihr Dorf und ihr Wohnviertel von der großen Befreiungserzählung der Bibel getragen sind und daran festhalten: ein anderes Zusammenleben ist möglich. Dabei wird es darum gehen müssen, reformerische Schritte für die Transformation unserer Gesellschaft anzugehen. Christliche Lebenspraxis wird alles Nötige unternehmen, sich mit Netzwerken zu verbinden, die sich für eine grundlegende Veränderung unseres (ökonomischen) Zusammenlebens einsetzen (z. B. Attac, Postwachstumsökonomie, Arbeitsgruppe Alternative Wirtschaftspolitik, Gemeinwohlökonomie usw.). Kirche wird so als „Hybrid“⁵⁶ mit verschiedenen weiteren „Playern“ kooperieren – sie vernetzt sich im konfessionslosen Kontext. Hierbei gilt, dass mit Helmut Gollwitzer zwischen einer „revolutionären Ungeduld und einer reformistischen Geduld“⁵⁷ zu agieren ist: Es bedarf Reformschritte (wie etwa die Umverteilung von Reichtum), die jedoch die Transformation grundlegender Art weiter im Blick behält (Revolution). Eine Ökonomie ist vonnöten, die den Wachstumszwang mit steigendem Ressourcenverbrauch überwindet. An Stellen, wo Menschenrechte oder die Sustainable Global Goals massiv gefährdet werden, braucht es Widerstand von Christen (Demonstrationen, Stellungnahmen, Petitionen). Auch „Unterbrechungen“ des unter neoliberalen Druck geratenen Alltages sind nötig, um sich von materialistischen und mentalen Abhängigkeiten distanzieren zu können (übersteigerter Konsum, ausufernder Stress, globale Ausbeutung).⁵⁸ Hierzu scheint mir z. B. die Predigt weiterhin ein großes Potential zu bieten. Sie hat auf folgende Aufgabe einzugehen:

„Die für den evangelischen Glauben und die evangelische Kirche heute entscheidende Frage ist: Was ist heute das Gesetz, das Menschen in ihrem Innersten beherrscht, sie in ihren Lebensmöglichkeiten unfrei macht und sie zerstört und verkrümmt – und von dem sie Befreiung ersehnen?“⁵⁹

All diese Bemühungen gründen sich in einem kommenden Gott, der die Menschen zum Aufstehen antreiben und befreien will. Christen begegnen diesem Gott in der Hoffnungserzählung der Bibel. Die Exoduserzählung als ein Grundnarrativ des Alten Testaments ist ein „permanenter Aufruf zum Auszug aus neuen Gefangenschaften in

Theologie, Münster 2018, 119–154, 129.

⁵⁶ Vgl. Domsgen, Religionspädagogik, 444–447.

⁵⁷ Vgl. Matthias Hahn, Wir bedürfen dieser Erziehung zu einer revolutionären Ungeduld und einer reformistischen Geduld. Auszüge aus einem wiederentdeckten Interview mit Helmut Gollwitzer, in: Matthias Hahn; Andrea Schulte (Hg.), Religionspädagogik im Kontext, Gera 2019, 13–29.

⁵⁸ Die Theologen Manfred Böhm und Ottmar Fuchs beschreiben diese Abhängigkeiten wie folgt: Das gegenwärtige Wirtschafts- und Gesellschaftssystem „hat sich auch in die Herzen und Hirne der Menschen, der Gewinner und der Verlierer gleichermaßen, eingebrannt und ist damit in den sozialen Beziehungen der Menschen prägendes Muster.“ (Böhm; Fuchs, Würde statt Verwertung, 133).

⁵⁹ Hans-Martin Gutmann, Wie geht das? Parteiisch Predigen?, Theologische, ekklesiologische und weltanschauliche Grundlagen parteiischer Predigten, in: Sonja Keller (Hg.): Parteiische Predigt. Politik, Gesellschaft und Öffentlichkeit als Horizonte der Predigt, Leipzig 2017, 99–104. 102.

bessere Welten.“⁶⁰ Wie lebenswertere Lebensweisen als Gesellschaftsgefüge aussehen können, zeigen innerhalb der Tora verschiedene Konturen einer Gesellschaftsordnung, die auf „Egalität und Autonomie“⁶¹ drängen: Sabbatruhe, Sklavenfreilassung und Schuldenerlass alle sieben Jahre, eine umfassende Bodenreform im Jubeljahr („die Pointe der Revolution“⁶²) und Solidarität mit den Armen – m. a. W.: „Die Bibel verkündigt: Erlösung aus der Sklaverei.“⁶³ Eine Ausrichtung, die im Neuen Testament fortgeführt wird, in der Verkündigung Jesu des Reiches Gottes kulminiert und sich etwa in den Menschenrechten widerspiegelt.⁶⁴ Christen pflegen dieses Kontranarrativ und die damit einhergehende Utopie (Noch-nicht-Ort). Es geht um ein gutes Leben für alle Menschen, eine heilsame Befreiung für den Menschen auf allen Dimensionen seines Lebens – kurzum: „wie im Himmel so Erden“. Und gewiss: Christen werden als „Vortrupp des Lebens“⁶⁵ auf komplizierte Herausforderungen keine plumpen Antworten geben. Sie werden jedoch gleichzeitig nicht darauf verzichten, deutlich und klar Götzenkritik zu treiben und sich parteilich an die Seite der Schwachen zu stellen. Dies ist angesichts des Totalitätsanspruchs des Neoliberalismus mehr denn je nötig, der sich zum Gott macht, ein gutes Leben für alle Menschen unterminiert und Menschenrechte aushöhlt. In einer solchen Kritik kann Gott tatsächlich Gott bleiben und seinem Willen entsprochen werden, worin hoffentlich auch kirchenferne Menschen Begegnung mit der revolutionären Kraft des Evangeliums erfahren.

„Was ist der Inhalt des Reiches Gottes? Wieso kann das Herrschen Gottes Hoffnung für uns sein? Doch nur dann, wenn unser Leben im Reiche Gottes nicht das Leben glücklicher Sklaven sein wird [...]. Doch nur dann, wenn wir in ihm nicht Enteignung erfahren, sondern Zueignung wirklichen Lebens, wenn in ihm mit Gott auch wir selbst zu unserem Ziele kommen, wenn in ihm kaputt gemacht wird, was uns kaputt macht, wenn Herrschen Gottes identisch ist mit unserem eigenen freien Leben.“⁶⁶

⁶⁰ Manemann, Ein revolutionäres Christentum. Ein Plädoyer, Bielefeld 2021, 134.

⁶¹ Ton Veerkamp, Die Welt anders. Politische Geschichte der großen Erzählung, Hamburg 2012, 49.

⁶² Boer, Dick: Erlösung aus der Sklaverei. Versuch einer biblischen Theologie im Dienst der Befreiung, Münster 2008, 24.

⁶³ Vgl. A. a. O., 36.

⁶⁴ Zum Zusammenhang zwischen biblischem Rechtsdenken und Menschenrechte vgl.: Segbers, Franz: Ökonomie, die dem Leben dient. Die Menschenrechte als Grundlage einer christlichen Wirtschaftsethik, Kevelaer 2015.

⁶⁵ Gollwitzer, Vortrupp des Lebens, München 1975, bes. 64–72.

⁶⁶ Gollwitzer, Befreiung zur Solidarität, 145.

Marxismus vs. Christentum

Emil Fuchs' Projekt einer praktischen Vermittlung

Von Roman Kampf

1. Einleitung

Die Frage nach dem Verhältnis von Christentum und Marxismus ist fast so alt wie der Marxismus selbst. Man erinnere an Marx' berühmtes Zitat, in dem er Religion als „das Opium des Volkes“¹ bezeichnet und damit die ideologisch-verschleiernde gesellschaftliche Form der Kirche meint. Der Marxismus versteht sich in einer Traditionslinie der Religions-



kritik der Aufklärung und Säkularisierung und hat deshalb die Tendenz, die Notwendigkeit jeder idealistischen und transzendenten Erklärung der Welt abzulehnen.² Es ist primär diese marxistische Religionskritik, die dafür sorgt, dass man Marxismus und Christentum als miteinander nicht zu vermittelnde Weltanschauungen wahrnimmt. Damit täte man aber sowohl Anhängenden des Christentums wie auch des Marxismus Unrecht und würde die Bemühungen derjenigen Menschen ignorieren, die sich für einen konstruktiven Dialog zwischen beiden Weltanschauungen engagieren.

Zu diesen Menschen gehört der Theologe und in den jungen Jahren der DDR in Leipzig wirkende Professor Emil Fuchs. In seiner erstmals 1952 erschienenen Monografie „Marxismus und Christentum“ widmet er sich dem Verhältnis der beiden titelgebenden Weltanschauungen.

In dieser exegetischen Hausarbeit werde ich beginnend das politisch-praktische Projekt Emil Fuchs' vorstellen und darstellen, dass es ihm weniger um eine theoretische Versöhnung von Christentum und Marxismus ging, sondern stattdessen um ein gegenseitiges Anerkennen in der Hoffnung auf ein gemeinsames Gestalten einer sozialistischen Zukunft.

Dafür rekonstruiere ich die Marxauslegung Emil Fuchs' fragmentarisch anhand von „Marxismus und Christentum“ und zeige, wie Fuchs den Marxismus als eine normativ-ethisch motivierte, materialistische Philosophie versteht, die den Menschen als akti-

¹ Marx, Karl: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, in: MEW 1, Berlin: Dietz, 1976. S. 378.

² Vgl. Gollwitzer, Helmut: Christentum und Marxismus, in: Wolfgang Fritz Haug (Hrsg.): Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus, Band 2: Bank bis Dummheit in der Musik, Hamburg: Argument Verlag, 1995, Spalten 491–495.

ven Gestalter in den Mittelpunkt seines gesellschaftlichen und geschichtlichen Werdens stellt.

Abschließend werde ich diskutieren, wie Emil Fuchs mit dieser Version des Marxismus die Kirche in ihrer bestehenden und vergangenen Form kritisiert, eine Rückbesinnung auf die prophetischen Werte des Neuen Testaments fordert und welche Gemeinsamkeiten er dabei zwischen Marxismus und Christentum betont.

2. Hauptteil

2.1 Das Projekt von Emil Fuchs

Wie können wir uns begreifbar machen, was sich Fuchs mit seinem „kleinen Buch“³ vorgenommen hatte, wer seine Zielgruppe war und wie er diese adressierte. Es ist festzustellen, dass „Marxismus und Christentum“ weniger den Charakter strenger theoretischer Auseinandersetzung mit beiden Themen hat. Stattdessen beschreibt Emil Fuchs auf den gut 200 Seiten auf biografisch-anekdotische Weise, wie er als ausgebildeter Theologe und gläubiger Christ dem Marxismus begegnet und wie ihn diese Bege-



nung dazu zwingt, sein Verhältnis zur Kirche und zum Glauben zu reflektieren. Nun könnte man meinen, dass er mit der Konfrontation von Christentum und Marxismus im Hegelschen Sinne für eine Synthese der beiden argumentieren möchte und beide auf eine neue Stufe „aufheben“ wollte. Dies ist nicht der Fall. Weder will er eine christliche Version des Marxismus etablieren noch eine marxistische Lesart der Bibel stark machen. Gegenteilig will er Anhängende beider Weltanschauungen für die Gedankenwelt der

jeweils andere sensibilisieren und dabei mithelfen das „Verhältnis der beiden gewaltigen Geistesmächte, die [die Welt] bestimmen“⁴ neu zu konfigurieren und in produktive Bahnen zu lenken.

Für Emil Fuchs hat die praktische Zusammenarbeit von Christinnen und Christen und Marxistinnen und Marxisten erste Priorität. Geprägt von den Erfahrungen des Scheiterns der Weimarer Republik und dem Leben im Hitlerfaschismus, setzte er sich in den jungen Jahren der DDR leidenschaftlich für den Aufbau einer sozialen und gerechten Gesellschaft ein. Emil Fuchs scheute sich dabei nicht, an praktisch-politischen Konflikten teilzunehmen und sich für einen besseren Dialog beider Weltanschauungen einzusetzen. Dabei soll vor allem an seine Auseinandersetzung mit Walter Ulbricht und seinen Beitrag zur Möglichkeit des Verweigerns des Wehrdiensts an der Waffe er-

³ Fuchs, Emil: *Marxismus und Christentum*, 2. Auflage, Leipzig: Koehler & Amelang, 1953, S. 5.

⁴ Ebd.

innert sein. Um den gemeinsamen Dialog zu stärken und praktisches Zusammenarbeiten für eine bessere Gesellschaft zu ermöglichen, geht es ihm deshalb in „Marxismus und Christentum“ darum, die Vorurteile von Christen gegenüber Marxisten abzubauen und an weltanschauliche Gemeinsamkeiten zu erinnern. Aber auch für Marxistinnen und Marxisten bietet Fuchs' Werk Möglichkeiten, ihr Verhältnis zum Christentum und vor allem zu Christen und Christinnen zu hinterfragen und die Möglichkeit gemeinsamer Kämpfe zu erkennen.

Diese Verpflichtung zum gemeinsamen Gestalten einer sozialistischen Zukunft ist dabei für die theoretischen Ausführungen auf den nächsten Seiten im Hinterkopf zu behalten.

2.2 Emil Fuchs' Verständnis von Marxismus

Bevor näher auf die Gemeinsamkeiten von Marxismus und Christentum eingegangen werden kann, muss erst einmal das Marx-Verständnis von Emil Fuchs geklärt werden. Nachdem er in den ersten beiden Kapiteln Kritik an Naumann und Wichern für das Nichterkennen gesellschaftlicher Zusammenhänge und diese Unfähigkeit des Erkennens in der Staats- und Gesellschaftstheorie Martin Luthers verortet, beschreibt Fuchs auf den ersten Seiten des dritten Kapitels die gesellschaftlichen Phänomene seit Beginn der kapitalistischen Entwicklung.

Fuchs erkennt Marx folgend an, dass der Kapitalismus und die Entwicklung der Produktivkräfte für gewaltige gesellschaftliche Entwicklungssprünge gesorgt haben. Allerdings gingen diese nur „zusammen mit einem ungeheuren Vernichten der Werte des Menschseins“.⁵

Fuchs setzt den Menschen beziehungsweise das Konzept vom Menschsein in den Mittelpunkt seiner Marxinterpretation, sieht den Marxismus als humanistisch fundiert. Die kapitalistische Entwicklung habe den Arbeiter in seinem Menschsein vernichtet und den Menschen von den Produkten seiner Arbeit, der Gesellschaft und letztlich auch von sich selbst entfremdet.

Es ist die Selbstentfremdung des Menschen, die sich hier anbahnt, und deren zerstörendem Prozeß vor allem die Arbeiterschaft zum Opfer fällt. Niemand in jener Zeit, auch nicht die Kirche, erkannte die Fruchtbarkeit einer solchen Entwicklung. Karl Marx und Friedrich Engels sahen sie, denn sie sahen die Gesellschaft mit den Augen der Unterdrückten, und sie lehren uns die Gesellschaft mit diesen Augen zu sehen.⁶

Indem Fuchs den Begriff der „Entfremdung“ übernimmt und ihn in den Mittelpunkt seiner Analyse stellt, wird klar, dass er sich theoretisch stark auf das Frühwerk von Karl Marx bezieht. In den ökonomisch-philosophischen Manuskripten aus dem Jahr 1844, die Fuchs mehrfach zitiert, formulierte Marx die Entfremdung des Menschen im Kapitalismus in vier Stufen.

Erst als Entfremdung des Arbeiters vom Produkt seiner Arbeit, zweitens vom Prozess der Arbeit, drittens vom „Gattungswesen“ des Menschen und viertens die Selbst-

⁵ Fuchs, 1953, S. 59.

⁶ Ebd., S. 60.

entfremdung des Menschen von sich selbst.⁷ Diese Entfremdung liegt dabei Marx zufolge an der gesellschaftlichen Logik des Kapitalismus selbst und wäre nicht beispielsweise durch eine bessere Belohnung der Arbeit zu überwinden. „Die Aneignung des Gegenstandes erscheint so sehr als Entfremdung, dass je mehr Gegenstände der Arbeiter produziert, er umso weniger besitzen kann, und umso mehr unter die Herrschaft seines Produkts, des Kapitals gerät“.⁸

Im Kapitalismus erzeugt der Arbeiter durch seine Arbeit also die Bedingungen seiner eigenen Ausbeutung.

Dieses ständige Reproduktionsverhältnis ist dabei für Fuchs der springende Punkt, den Marx erkannt habe.

Nun ist zum Marxschen Entfremdungsbegriff zu sagen, dass er nicht auf deskriptive Weise die Phänomene des Kapitalismus beschreibt, sondern ihm stattdessen eine starke normative Aufforderung innewohnt, alle entfremdeten Verhältnisse des Menschen zu seiner Umwelt und sich selbst zu überwinden. Im Kapitalismus ist diese Überwindung offensichtlich (noch) nicht gegeben. Marx' Gegenentwurf ist nun eine Gesellschaft, die die Produkte ihrer Arbeiten nicht über den Markt vermittelt, sondern entsprechend ihrer kollektiven Bedürfnisse produziert. Aus der deskriptiven Gesellschaftsanalyse Marx' wächst deshalb Fuchs zufolge die normative Aufgabe „zur Veränderung gegenwärtiger lebenszerstörender Ordnung“.

⁹Emil Fuchs' Enkel Klaus Fuchs-Kittowski stellt die Bedeutung dieses kategorischen Imperativs Karl Marx für das Werk von Emil Fuchs besonders heraus. Demnach gilt es „alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wessen ist“.¹⁰ Diese humanistisch-ethische Grundhaltung zieht sich für Fuchs durch das Marxsche Gesamtwerk und ist für ihn deshalb als normative Basis des Marxismus zu sehen.

Zwar habe auch die Kirche die Symptome der Entfremdung im Kapitalismus erkannt.

So beklagt Fuchs, dass die Kirche die „wachsende Feindschaft des Proletariats gegen Gesetz, Moral und Religion“¹¹ sah, aber die materielle Basis dieser „Feindschaft“ verkannte. Als Folge waren religiöse Ansätze zur Bewältigung dieser Probleme nicht das Verändern der Reproduktionsverhältnisse menschlicher Entfremdung, sondern auf die individuelle Moral der Menschen abzielende Maßnahmen.

Da Fuchs den humanistischen Kern der marxistischen Philosophie betont, ist es nötig zu präzisieren, was mit diesem Menschenbild gemeint ist. Wir haben bisher gese-

⁷Vgl. Marx, Karl: Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahr 1844, in: MEW 40, Berlin: Dietz, 1968, S. 465–588.

⁸Ebd., S. 512.

⁹Fuchs, 1953, S. 64.

¹⁰Vgl. Fuchs-Kittowski, Klaus: Emil Fuchs - Dimensionen einer gesellschaftskritischen Theologie zur Herausforderung von Macht als Christ, Sozialist, Antifaschist und Freund des arbeitenden Volkes, in: Brie, Michael und Klaus Fuchs-Kittowski (Hrsg.): Ringen um Gerechtigkeit im weltanschaulichen Dialog. Im Andenken an den Christen, Sozialisten und Antifaschisten Emil Fuchs, (Abhandlungen der Leibniz-Sozietät der Wissenschaften, 52), Berlin: trafo Wissenschaftsverlag, 2019, S. 73.

¹¹Fuchs, 1953, S. 61.

hen, dass damit vor allem ein Menschsein in ententfremdeten Verhältnissen zu sich selbst und seiner Umwelt gemeint ist. Nun könnte naheliegend sein, dass der Mensch in vorkapitalistischen Gesellschaften genau in diesen Verhältnissen gelebt hat und deswegen ein Wiederherstellen der vernichteten Werte des Menschseins als ein Ziel erscheint. Marx und auch Fuchs widersprechen dem eindeutig. Auch in vorkapitalistischen Gesellschaften, beispielsweise im Feudalismus, war die Gesellschaft durch klare Abhängigkeits- und Herrschaftsverhältnisse bestimmt. Diese sind der kapitalistischen Ausbeutung nicht vorzuziehen.

Man erinnert sich an die berühmten Worte im kommunistischen Manifest „alle bisherige Geschichte ist die Geschichte von Klassenkämpfen“¹² Eine Gesellschaft von ententfremdeten Menschen kann deshalb nicht in der Vergangenheit, sondern nur in der Zukunft gefunden werden. Wenn das Proletariat die Ursachen ihrer Unterdrückung erkennt und überwindet, beginnt „[d]ie eigentliche Menschheit ihre Geschichte, in der nicht mehr Ausbeutung und Klassenkampf, sondern menschliches Streben und Ringen das Werden und Gestalten trägt“.¹³

Diese humanistische Auslegung des Marxismus ist in der Marx-Rezeption dabei nicht unumstritten. So fordern Philosophen des 20. Jahrhunderts, allen voran der französische Strukturalist Louis Althusser zwischen dem jungen, humanistischen Marx und dem reifen, ökonomischen Marx zu unterscheiden. Althusser selbst geht sogar so weit, die Frühschriften von Marx als „nicht marxistisch“¹⁴ zu bezeichnen und sie so für die theoretische Beschäftigung mit dem Marxismus als irrelevant zu deklarieren. So habe der junge Marx (noch stärker von Feuerbach und Hegel inspiriert) ethisch-normativ argumentiert, der reife Marx hingegen streng ökonomisch.¹⁵

Fuchs widerspricht dieser These eines „epistemologischen Bruchs“ zwischen Früh- und Spätwerk. Wie gezeigt ist die humanistisch-ethische Basis für sein Verständnis von Marxismus essenziell, mit den Frühschriften von Marx, wie den ökonomisch-philosophischen Manuskripten von 1844 und dem kommunistischen Manifest, stellt er die normative Motivation Marx' für sein theoretisches Schaffen heraus, die für ihn deshalb als ethische Grundlage, als kategorischer Imperativ des Marxismus gilt.

Es ist selbstverständlich, dass im theoretischen Schaffen einer Person Diskontinuitäten auftauchen, frühere Konzepte verworfen und neue Begriffe eingeführt werden. So spielt auch beispielsweise der konkrete Begriff der Entfremdung im Spätwerk von Marx keine große Rolle mehr. Trotzdem ist beispielsweise das Marxsche Hauptwerk – Das Kapital – nicht denkbar, ohne einen (nicht ausformulierten) normativen Gesellschaftsentwurf als Grundlage. Und wenn Marx im Fetischkapitel des Kapitals davon spricht, dass „[d]er religiöse Widerschein der wirklichen Welt [...] überhaupt nur verschwinden [kann], sobald die Verhältnisse des praktischen Werkeltagslebens den Menschen tagtäglich durchsichtig vernünftige Beziehungen zueinander und zur Natur dar-

¹² Marx, Karl/Engels, Friedrich: Manifest der Kommunistischen Partei, in: MEW 4, Berlin: Dietz, 1974, S. 462.

¹³ Fuchs, 1953, S. 65.

¹⁴ Althusser, Louis: Für Marx, Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1968, S. 143, Fußnote 39.

¹⁵ Vgl. Fuchs-Kittowski, 2019, S. 73.

stellen“¹⁶ ist eine Verwandtschaft zu seinem Entfremungskonzept nicht zu verleugnen.

Das heißt nicht, dass Fuchs die wissenschaftliche Bedeutung des Spätwerks Marx' leugnet. Mit der These, dass es eine Kontinuität der wesentlichen philosophischen Begriffe im Marx'schen Gesamtwerk gibt, betont er den für sich wichtigen Punkt, dass der Marxismus mehr als eine Ökonomietheorie ist, sondern zusätzlich eine utopische Sehnsucht nach gesellschaftlicher Veränderung beinhaltet.

Im Gegenteil räumt Fuchs der marxistischen Gesellschaftsanalyse (also auch und besonders dem Spätwerk) eine ganze Menge ein. Ihm zufolge hat kein anderer Philosoph die Gesetzmäßigkeiten des Kapitalismus philosophisch so erfasst, wie Karl Marx es getan hat.

Fuchs illustriert dabei Marx' Auffassung einer materialistischen Geschichtsauffassung wie folgt:

Das ist eine tragende Gewißheit: Die gesamte Welt ist eine große, nach Gesetzen sich bewegende und entwickelnde Wirklichkeit, die Materie. Die Gesellschaft der Menschen steigt aus dieser Materie, also auch aus deren unverbrüchlichen Gesetzen auf. Das alles ist uns erkennbar, da unser Denken von dieser Materie als ihr Werkzeug geschaffen wurde, folglich ein Stück ihrer Gesetzmäßigkeit bildet. Es nimmt die Wirklichkeit zuverlässig auf und kann danach handeln.¹⁷

Unser Denken, unser subjektives und unser kollektives Bewusstsein sind demnach durch unsere materiellen Bedingungen determiniert. Oder um es mit der Losung des dialektischen Materialismus zu sagen: Das Sein bestimmt das Bewusstsein. Die Kategorien, in denen der Mensch denkt, sind davon bestimmt, in welcher konkreten materiellen Wirklichkeit er sich befindet. Dabei ist auch unser Denken selbst Teil dieser Materie und nicht ein von der objektiven Wirklichkeit losgelöster, subjektiver Teil. Sie bildet „ein Stück ihrer Gesetzmäßigkeit“. ¹⁸ Und auch wenn Emil Fuchs als religiöser Mensch einen philosophischen Materialismus vermutlich eher ablehnt, sieht er das Potenzial des Marxismus, den individuellen Menschen die Möglichkeit der subjektiven Erkenntnis über seinen Ort im gesellschaftlichen Ganzen und im geschichtlichen Werden zu geben.

Dieser philosophische Materialismus kennzeichnet für Fuchs den Marxismus. Dabei mahnt er dringend zwischen einem dogmatischen beziehungsweise metaphysischen Materialismus und dem Marx'schen dialektischen Materialismus zu unterscheiden. Letzterer habe das Hegelsche Konzept der Dialektik übernommen und versteht die geschichtliche Entwicklung einer Gesellschaft nicht als „nach mechanischen Gesetzen sich bewegende“ und „auf unveränderlichen quantitativen Elementen aufgebaut“, sondern stattdessen als eine „ohne Ende sich vollziehende, in Widersprüchen vorangetriebene Entwicklung“.¹⁹

Dadurch kann es für Fuchs nach einer materialistischen Geschichtsauffassung auch

¹⁶ Marx, Karl: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band, in: MEW 23, Berlin: Dietz, 2018, S. 94.

¹⁷ Fuchs, 1953, S. 158.

¹⁸ *ibid.* S. 158.

¹⁹ Fuchs, 1953, S. 164.

keine absolute Wahrheit, sondern eine sich ständige wechselnde Wahrheit, die sich auf das Objekt der wechselnden Wirklichkeit bezieht, geben.

Diesem philosophischen Materialismus attestiert Fuchs eine „tiefe Glut“ der Ablehnung idealistischer Denkfiguren. Zu diesen gehörten auch Religion und Christentum.²⁰ Jede idealistische Art und Weise die Welt zu erklären, würde die Erkenntnis der Gesetzmäßigkeiten des wirklichen Gesellschaftslebens vermeiden. So sei die antiklerikale und atheistische Grundhaltung des Marxismus zu verstehen.

Für Fuchs ist der Marxismus also ein ethisch-normativ motivierter Materialismus, der in dem Erkennen der systematischen Gesetzmäßigkeiten der materiellen Wirklichkeit die Möglichkeit der Überwindung gesellschaftlicher Herrschaftsverhältnisse verortet. Das bringt uns zum letzten wichtigen Punkt, den Fuchs in der Lehre von Marx betont: Die Rolle des einzelnen Menschen sowie der individuellen als auch kollektiven Subjekte und deren Eingreifen in den Prozess der gesellschaftlichen Entwicklung. Aus der wissenschaftlichen Gesellschaftserklärung des dialektischen Materialismus könnte man schließen, dass der Mensch dazu verdammt ist, ein Trittbrettfahrer der widersprüchlichen Bewegung der Geschichte zu sein. Dem würden Marx und auch Fuchs widersprechen. Fuchs betont, dass ein dialektisch-materialistisch denkender Mensch die Welt so sieht, dass „aus ihren Widersprüchen [...] sich immer neue Aufgaben, die der Mensch zu bewältigen hat, [erheben]“.²¹ Und auch Marx wolle mit seiner Gesellschaftsanalyse „nicht nur konstatieren. Er will „verändern““.²² Durch die Leistung des Marxismus, die Gesetze der gesellschaftlichen Entwicklung erkannt zu haben, ergibt sich die Möglichkeit des bewussten Gestaltens der Zukunft.²³ Gestalten ist natürlich ein eher abstrakter Begriff. Darunter kann man aber sowohl praktisches Eingreifen von Einzelpersonen als auch kollektiven Subjekten, wie Parteien, Gewerkschaften oder Staaten verstehen.

Emil Fuchs' Verständnis von Marxismus lässt sich also folgend zusammenfassen. Erstens ist der Marxismus normativ-ethisch fundiert. Ohne den kategorischen Imperativ Marx' sind auch seine ökonomischeren Schriften nicht denkbar. Zweitens betont Fuchs den philosophischen Materialismus des Marxismus. Das Erkennen der Gesetzmäßigkeiten des gesellschaftlichen Lebens und das Reproduktionsverhältnis menschlicher Entfremdung im Kapitalismus sind dabei besondere Leistungen des Schaffens von Karl Marx.

Aus der normativen Forderung, den Menschen aus allen Unterdrückungsverhältnissen zu befreien, gerüstet mit einer materialistischen Analyse der Gesellschaft, wächst deshalb die Aufgabe des aktiven menschlichen Gestaltens von Geschichte und Gesellschaft. Emil Fuchs sieht im Marxismus „das geistige Werkzeug zum Verständnis der alten und zur Schaffung einer neuen Welt“²⁴.

²⁰ Ebd., S. 160.

²¹ Ebd., S. 192.

²² Ebd., S. 143.

²³ Vgl. ebd., S. 145.

²⁴ Pickert, Horst: Gedanken zu Emil Fuchs' Schrift »Marxismus und Christentum«, in: Kurt Reiprich, Kurt Schneider, Helmut Seidel und Werner Wittenberger (Hrsg.): Christentum, Marxismus und das Werk von Emil Fuchs. Beiträge des sechsten Walter-Markov-Kolloquiums, 2. Auflage, Leipzig: Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen,

Nun ist im Folgenden zu klären, wie sich diese drei zentralen Behauptungen Fuchs' über den Marxismus zu seiner Version des Christentums verhalten. Welche Gemeinsamkeiten er zwischen Christentum und Marxismus anerkennt und welche Demarkationslinien er zieht.

2.3 Gewohnheitschristentum oder prophetische Religion?

Emil Fuchs war überzeugter Christ. Dies hielt ihn nicht davon zurück, scharfe Kritik an der gesellschaftlichen Rolle der Kirche zu üben. Besonderes Interesse der Kritik ist dabei eine Form des Christentums, die Fuchs „Gewohnheitsreligion“²⁵ nennt. Dieses sei eine von der ursprünglichen Gestalt des Christentums entfremdete Form. Mit dieser Unterscheidung zeigt Fuchs nicht nur Verständnis für die Religionskritik von Marxisten, sondern fordert ein Rückbesinnen auf die prophetischen Werte des Christentums, welches gleichzeitig auch einen Dialog zwischen Anhängenden beider Weltanschauung erleichtert.

Wie gezeigt wurde, betont Fuchs die normative Grundlage des Marxismus. Der Marxismus stelle den Menschen in den Mittelpunkt seiner Weltanschauung. Dieses Verständnis bietet christliche Anknüpfungspunkte zur marxistischen Theorie. Auch in der Bibel ließen sich Forderungen finden, die die „Selbstentfremdung des Menschen“ überwinden wollen. So vergleicht Fuchs die Rede von „Ende der Vorgeschichte der Menschheit“ bei Marx mit einer Vision im Buche Daniel:

Aus einem Fluß sieht der Prophet wilde Tiere aufsteigen, die einander bekämpfen und töten. Sie versinnbildlichen die Weltreiche, die nacheinander die Welt erobert, verwüstet und sich gegenseitig zerstört haben, Dann aber sieht er einen kommen in des Himmels Wolken „wie eines Menschen Sohn“, und mit ihm beginnt ein Weltreich, das menschlich ist, in dem Menschen einander als Menschen achten und in Frieden leben. Der Gottgesandte wird es bringen. Die Vorgeschichte der Menschheit wird zu Ende sein.²⁶

So ist auch hier ein Wunsch nach einer Gesellschaft offensichtlich, die den Menschen und sein Verhältnis zur Umwelt und sich selbst in den Mittelpunkt stellt. Ohne die strukturelle Gesellschaftsanalyse des Marxismus zu teilen, werden gesellschaftliche Widersprüche erkannt und ihre Auswirkungen problematisiert.

Eine (im Christentum von Jesus gebrachte) Überwindung aller bisherigen Gesellschaftsformen, um friedliches menschliches Miteinander zu gestalten, kann also auch aus der Bibel als normative Aufforderung gewonnen werden.

Ebenso in der Rede von Jesus als Befreier und Erlöser sieht Fuchs eine biblische Aufforderung zum Gestalten einer besseren, ent-entfremdeten Gesellschaft. Ähnlich wie Marx und Engels habe die Botschaft des Christentums die Welt aus der Sicht der Unterdrückten gesehen. Erst von diesem Standpunkt lässt sich der entsprechende normative Aufruf zum Gestalten einer besseren Gesellschaft formulieren. In Jesus sieht Fuchs

2002, S. 92.

²⁵ Fuchs, 1953, S. 166.

²⁶ Ebd., S. 67 f.

nämlich eine Verkörperung der „Größe des Menschseins“, die in einer „ganz konkreten Form lebendig“ wurde.²⁷

Manche Gelehrte sagen, daß Christus gar nicht gelebt habe, sondern daß die in den Massen lebende Sehnsucht nach Erlösung ihn ihm ein Idealbild dessen schuf, wie der Mensch sein und was er künden solle – eine tiefe, ergreifende Utopie hilfloser Menschen.²⁸

Es ist diese humanistische Grundlage, in der Fuchs die Gemeinsamkeiten zwischen Marxismus und Christentum verortet. Beide „Geistesmächte“ wollen den Menschen befreien und eine Gesellschaft entwerfen, in der alle Unterdrückungsverhältnisse abgeschafft worden sind und das Ideal eines ent-entfremdeten Menschen hergestellt wird.

An diese Erkenntnis schließt Fuchs seine Kritik an der gesellschaftlichen Rolle der Kirche an. Diese habe „in ihren mächtigen Gestaltungen zu den Stützen der Gewalt-herrschaft gehört. Sie hat nicht einmal den Versuch einer Neuordnung an das Volk her-angetragen“²⁹ und es versäumt die Not des Menschen in der „Selbstentfremdung“ von sich selbst zu suchen.³⁰

Indem die Kirche diese wirkliche materielle Not der Menschen verkannte, sieht er den Grund, weshalb sich viele vom christlichen Glauben abgekehrt haben und in ihm nicht den Ruf zur Überwindung des Bestehenden sahen. Das „Gewohnheitschristentum“ habe sich „Gestalt und Botschaft Jesu entwinden“ können.³¹

Das nächste Spannungsfeld, mit dem sich Emil Fuchs auseinandersetzt, ist das zwischen einem materialistischen Marxismus und einen theologischen Idealismus. Der Christ oder die Christin setzt den biblischen Gott, etwas absolut Ideales, als das Primat seines Denkens, beim Marxisten gilt entsprechend die Materie als Grundlage von allem Denken. Fuchs erkennt die Widersprüchlichkeit dieser beiden Weltanschauungen an, bezeichnet ihn als „eigentlichen, unversöhnlichen Gegensatz“.³² Wie sind diese konträr zueinander positionierten Weltanschauungen nun miteinander zu vermitteln?

Emil Fuchs mahnt hier vor allem Christen und Christinnen, eine materialistische Gesellschaftsauffassung nicht pauschal zu verurteilen und abzulehnen, sondern gegenteilig die Erkenntnisse aus einer materialistischen Weltanschauung anzuerkennen. Dabei meint Fuchs mit materialistischer Weltanschauung nicht nur die spezifische materialistische Philosophie des Marxismus, sondern generelle jede natur- und gesellschaftliche Wissenschaft und Forschung. Er ruft Anhängende des Christentums dazu auf, diese Erkenntnisse in ihren Glauben aufzunehmen und sie zur Prüfung beziehungsweise Aktualisierung von diesem zu nutzen. Für ihn folgt aus der biblischen Schöpfungsgeschichte, dass Gott die materielle Wirklichkeit geschaffen hat. Aus dieser „Gottgeschaffenheit“ der Welt schließt er auf die menschliche Verantwortung, die Gesetze dieser

²⁷ Fuchs, 1953, S. 188.

²⁸ Ebd., S. 174.

²⁹ Ebd., S. 165.

³⁰ Ebd., S. 65.

³¹ Ebd., S. 169.

³² Fuchs, 1953, S. 192.

göttlichen Materie zu verstehen und in ihr das Werkzeug zur Schaffung einer besseren Welt zu sehen.

Gleichzeitig zieht Fuchs hier eine wichtige Trennlinie zwischen Marxismus und Christentum. Beide können die Wirklichkeit in ihren Gesetzmäßigkeiten anerkennen und gleiche praktische Schlüsse daraus ziehen. Fuchs betont nun, dass für Christen und Christinnen „darüber hinaus noch eine ganze heilige und gewaltige Wirklichkeit schaut, die ihm für seine Arbeit tiefere Kräfte und Möglichkeiten gibt“.³³ Fuchs konstituiert Gott und christlichen Glauben außerhalb der materiellen Wirklichkeit, das Absolute kann nicht mit „Unendlichkeits- und Kausalitätstheorien“ erfasst werden. Das Erfahren oder Nichterfahren von christlichem Glauben sei kein bewusster, materialistischer-dialektischer Erkenntnisprozess. Deshalb „kann auch niemand zur Schau des Christentums überredet werden. Niemand darf und soll diese Wirklichkeit anerkennen, der sie nicht erfährt und von ihr bezwungen wird“.³⁴ Fuchs begegnet diesem scheinbaren Gegensatz von theologischem Idealismus und marxistischem Materialismus also damit, dass er den jeweiligen Geltungsbereich anders verortet. Materialismus als Möglichkeit der Erkenntnis über die materielle Wirklichkeit, religiöser Idealismus als nicht theoretisch begreifbare, sondern nur erlebbare Kraft, die über das rationale Erkennen der Wirklichkeit hinausgeht.

Das führt uns zum nächsten Konfliktpunkt, den Fuchs zwischen Christentum und Marxismus sieht. Wie wir gesehen haben, versteht Fuchs den Marxismus als eine Weltanschauung, die den Menschen aktiv als Gestalter seines gesellschaftlichen und geschichtlichen Werdens begreift. Wie ist diese aktive Rolle einzelner und kollektiver Subjekte mit dem Gottesbild des „Gewohnheitschristentum“ zu vermitteln, dass Gott als einziger Gestalter der Zukunft versteht?

Fuchs stimmt auch hier wieder der Religionskritik vieler Marxisten und Marxistinnen zu, die behaupten, die Kirche habe mit ihrer konservativen Doktrin die bestehende gesellschaftliche Ordnung gestärkt und dabei den Blick auf die Wirklichkeit verklärt. Die Institution Kirche habe damit das Bild Gottes „besudelt“.³⁵ Stattdessen sieht er in der Bibel und in der ursprünglichen ententfremdeten Version des Christentums sehr wohl eine Aufforderung zur aktiven Tat: „Erfüllet die Erde und machet sie euch untertan“.³⁶ Wenn Gott die Welt, also die materielle Wirklichkeit erschaffen hat, dann sind wir ihr nicht zu einem passiven Abwarten, sondern zu einem aktiven Gestalten des Reich Gottes verpflichtet. In dieses aktive Gestalten kann auch das „Ringens um den Sozialismus“³⁷ als Teilziel integriert werden und Marxistinnen und Marxisten als Verbündete gewonnen werden.

Fuchs' Kritik an der Kirche beziehungsweise dem „Gewohnheitschristentum“ ist also folgende: Erstens habe sie verkannt, die Not des Menschen, in der „Selbstentfremdung“ zu suchen, zusätzlich habe sie jede materialistische Erkenntnis über die Wirk-

³³ Ebd., S. 195.

³⁴ Ebd.

³⁵ Fuchs, 1953, S. 198.

³⁶ Ebd., S. 199.

³⁷ Ebd., S. 200.

lichkeit abgelehnt und den Menschen in einer passiven, obrigkeitshörigen Rolle verstanden. Diesem Bild von Kirche und Glauben hält Fuchs sein Verständnis der eigentlichen Werte des Christentums entgegen:

„So ist die christliche Religion eine prophetische Religion und bedeutet die Forderung eines stets vorwärtstreibenden Glaubens, der nie ruht und mit Erreichtem sich nie gesättigt und behaglich zufrieden gibt.“³⁸

Wenn sich Christen und Christinnen auf diese prophetischen Werte des Christentums zurückbesinnen, erkennen sie darin unerwartete Parallelen zur marxistischen Weltanschauung und können ihre Rolle in der marxistischen Neugestaltung der Gesellschaft verstehen und annehmen. Dabei betont Fuchs wie wir gesehen haben aber auch die Autonomie von Christentum und Marxismus. Christen und Christinnen dürften ihren Glauben nicht aufgeben, sondern sollen darin weiter die Kraft sehen, die Gesellschaft im Besten Sinne zu gestalten.³⁹

3. Schluss

Emil Fuchs hat sich ein ambitioniertes Projekt vorgenommen. Um einen Dialog zwischen Christinnen und Christen und Marxistinnen und Marxisten zu motivieren, betont er die weltanschaulichen Gemeinsamkeiten beider „Geistesmächte“. Indem er die normativ-ethische Grundlage des Marxismus in der Überwindung der „Selbstentfremdung des Menschen“ verortet, stellt er gleichzeitig eine Parallele zum prophetischen Christentum her.

Auch können Anhängende des Christentums so die materialistische Erkenntnis über gesellschaftliche Zusammenhänge, die der Marxismus liefert, in ihren Alltag aufnehmen und in den Kampf für eine bessere Gesellschaft integrieren, ohne ihren christlichen Glauben aufgeben zu müssen.

Dabei können wir heute noch etwas von Emil Fuchs' Bemühen um eine gerechte Gesellschaft lernen. Im Jahr 2022 stehen wir vor immensen gesundheitlichen, sozialen, wirtschaftlichen und ökologischen Krisen, die es zu lösen gilt. Zwar haben sowohl Christentum als auch Marxismus etwas von ihrer weltanschaulichen Strahlkraft eingebüßt, aber auch heute gibt es Bewegungen, die sich für seine soziale und gerechte Welt einsetzen. Es wäre bestimmt im Sinne von Emil Fuchs, wenn sich diese Bewegungen gegenseitig besser verständnis, ihre Gemeinsamkeiten erkennen und zusammen für eine bessere Welt kämpfen würden.

³⁸ Ebd., S. 210.

³⁹ Vgl. ebd., S. 212.

Das Kommunistische im Christentum

Oder: Ein Gespenst geht um in der Geschichte der Kirche

Von Franz Segbers

Ein Gespenst geht um in Jerusalem ...¹ „Ein Gespenst geht um in Europa – das Gespenst des Kommunismus ...“ Mit diesen Worten beginnt das „Kommunistische Manifest“, die berühmte Schrift von Karl Marx und Friedrich Engels, aus dem Revolutionsjahr 1848. Mit dem Fall der Berliner Mauer hofften viele, dass endlich der Spuk vorüber sei. Doch die Suche nach Entwürfen für eine bessere Gesellschaft kann und darf nicht stillgestellt werden. Die Debatte ist nicht nur notwendig, sie ist überfällig. Auch wenn es verdrängt wurde, es ließ sich nicht beseitigen: Es gibt das Kommunistische in der Bibel. Das Kommunistische in der Bibel ist ein Gespenst, das seit den Anfängen der Kirche in Jerusalem da ist und es ist nicht zur Ruhe zu bringen. Es steht in der Tradition der Hebräischen Bibel und ihrer Tendenz zur Egalität. Es ist die Gütergemeinschaft der Urgemeinde der ersten Christinnen und Christen in Jerusalem, in der diese Traditionslinie eine ausdrückliche Gestalt annimmt und seitdem immer wieder Gemeinschaftsbildungen in und auch außerhalb der Kirchen inspiriert.

Wenn im Folgenden von der Idee des Kommunistischen die Rede ist und nicht vom Kommunismus, dann soll dadurch eine vorschnelle Identifizierung mit politischen Projekten, Utopien, Versuchen oder Konzepten vermieden werden.² Das Kommunistische hat sich aus dem egalitären Impetus der biblischen Religion gebildet und hat in der Erzählung über den Beginn der messianischen Gemeinde in Jerusalem konkrete Gestalt angenommen.

Es ging kommunistisch zu in der Urgemeinde. Wie die ersten Christen eine Gütergemeinschaft praktizierten, wird in zwei Abschnitten der Apostelgeschichte (Apg 2,42–47; 4, 32–37) berichtet:

„Die Menge der Gläubigen aber war ein Herz und eine Seele; auch nicht einer sagte von seinen Gütern, dass sie sein wären, sondern es war ihnen alles gemeinsam. Und mit großer Kraft bezeugten die Apostel die Auferstehung des Herrn Jesus, und große Gnade war bei ihnen allen. Es war auch keiner unter ihnen, der Mangel hatte; denn wer von ihnen Land oder Häuser hatte, verkaufte sie und brachte das Geld für das Verkaufte und legte es den Aposteln zu Füßen; und man gab einem jeden, was er nötig hatte. Der Herr aber fügte täglich zur Gemeinde hinzu, die gerettet wurden (Apg 4,32–35).“

Die Gemeinde musste unter schwierigen sozialen und ökonomischen Verhältnissen leben. Das Leben war für sie wie für die allermeisten Menschen ein fortwährender

¹ Ausarbeitung von exegetischen Anmerkungen des Verfassers zum Motto des Katholikentags „Für alle, was nötig ist“ für das Politische Nachtgebet in Stuttgart 2022

² Vgl. Lutz Brangsch / Michael Brie (Hg.), Das Kommunistische. Oder: Ein Gespenst kommt nicht zur Ruhe, Hamburg 2016.

Kampf ums Überleben. Die Lebensmittelversorgung war dürftig. Unterernährung und Hunger waren an der Tagesordnung. Not, Armut und Hunger waren alltäglich. Berichtet wird von einer Hungersnot (Apg. 11, 28), die durch das folgende Sabbatjahr zusätzlich verschärft wurde. Paulus organisiert Kollekten „für die Armen in Jerusalem“ (Röm 15,26; Gal 2,10). Armut war ein essenzielles Problem der Gemeinde in Jerusalem. Es waren die „Mühseligen und Beladenen“ (Mt 11, 28), die das Gros der Urgemeinde ausmachten. Diese wenigen Hinweise zeigen, dass es auch manifeste soziale und auch



ökonomische Gründe gab, in der Gütergemeinschaft die Lösung des gesellschaftlichen Armutsproblems zu sehen. Diese Lösung aber war zugleich tief verwurzelt in der ethischen Tradition der Tora und des rabbinischen Judentums. In der Schilderung über Konflikte zwischen „Hebräern“ und den „Hellenisten“ erfahren wir von einer Witwenversorgung (Apg 6,1). Dies ist ein Hinweis auf eine gängige Praxis zur Zeit Jesu. So gab es für auswärtige und wandernde Arme sog. Armenschüsseln (tamchuj) mit Grundnahrungsmitteln wie Brot und Gemüse. Für die Armen der Stadt organisierte man eine Grundversorgung durch einen Armenkorb (kuppa) mit Mitteln für den täglichen Bedarf.³ Diese Praxis reicht zurück auf die soziale Unterstützung für die Witwen

³ Joachim Jeremias, Jerusalem zur Zeit Jesu. Eine kulturgeschichtliche Untersuchung zur neutestamentlichen Zeit-

und Waisen, die es bereits im 2. Jahrhundert v. Chr. gab: „Es ist Geld, das Witwen und Waisen gehört, hinterlegt zu treuer Hand.“ (2 Makk 3,10) Es handelt sich hier nicht um Gelder, die Witwen und Waisen im Tempel deponiert hätten, sondern um Gelder, die zugunsten von Witwen und Waisen gesammelt wurden. Die soziale Versorgung wurde somit institutionalisiert.

Konstitutiv für die Urgemeinde ist das Kommunistische: Sie hatten alles gemeinsam. Es gab eine klare Organisationsstruktur, die dafür sorgte, dass die Lebensmittel nicht persönlich, sondern von den Aposteln (Apg 4,37) und ihren Mitarbeitern verteilt (Apg 7,1ff.) wurden. Es gibt einen Tischdienst (Apg 6,2) sowie gemeinsame Mahlfeiern. „Auch nicht einer sagte von seinen Gütern, dass sie sein wären.“ (Apg 4,32) Wie die verstärkende Wiederholung von Apg 2 in Apg 4 zeigt, ist die Gütergemeinschaft ein Vorbild. (Vgl. Apg 2,47)⁴ Erzählt wird, dass die, die zur Gemeinde stoßen, ihre Äcker verkaufen. Aus dem Erlös, der durch den Verkauf der Äcker erzielt wird, wird die Gemeinde unterstützt. Indem der Erlös zur Gemeinde übergeht, versucht man gerechte Eigentumsverhältnisse zu schaffen. Joseph Barnabas, der seine Äcker verkaufte, wird als positives Vorbild dargestellt. (Apg 4,32-37) Ananias und Saphira aber, die ihre Güter verheimlichten, gelten als eine Ausnahme. (Apg 5,1-11) Die Erzählung hat einen pragmatisch-lehrhaften Zweck. Hananias und Saphira trifft ein Gottesurteil; sie sterben. Das zeigt, dass es um etwas ganz Wichtiges geht. Das Projekt der Urgemeinde steht zur Disposition. Kritisiert wird, dass sie in eine Strategie verfallen, sich mit Gott arrangieren zu wollen, ohne die Umgestaltung der Besitzverhältnisse vorzunehmen.⁵ Die Besitzfrage, hier: der Grund- und Bodenbesitz, wird zum Testfall.

Interessant ist, dass der Verteilung des Erlöses der gleiche Rang zukam wie den Mahlfeiern.

Auf dem Hintergrund dieser Praxis zeigen sich folgende Elemente für eine Art institutioneller Armenversorgung:

- die Fürsorge für die Armen ist Sache der Gemeinde (Apg 2,42-47; 4,32-37);
- zweimal am Tag werden Grundnahrungsmittel verteilt (Apg 6,2);
- die Verteilung erfolgt von einer zentralen Stelle in einem Versammlungshaus aus (Apg 2, 25);
- die Wahl von sieben Männern dient der „tägliche Versorgung“ der Witwen (Apg, 2,46; 6,1);
- Frauen kümmern sich um die Armen (Apg 9,36-43);
- eine Kollekte für die „Armen in Jerusalem“ (Röm 15,26; Gal 2,10), die Paulus durchführt (Röm 15,25-32; 2Kor 8,18-21), ist „Almosen für mein Volk“ (Apg 24,17). Für Paulus ist es „ein Dienst, den ich für Jerusalem tue“ (Röm 15,31) und ein Beitrag zum Ausgleich zwischen Arm und Reich. Paulus will erreichen, dass „es zu einem Ausgleich kommt. Jetzt helfe euer Überfluss ihrem Mangel ab, damit auch ihr Überfluss

geschichte, Göttingen ³1962, 146f.

⁴ Martin Leutzsch, Erinnerungen an die Gütergemeinschaft. Über Sozialismus und Bibel, in: Richard Faber (Hg.), Sozialismus in Geschichte und Gegenwart, Würzburg 1994, 91.

⁵ Hananias und Saphira sterben, weil sie beim Kaufpreis der Äcker betrogen haben. (Apg 5, 5.10) Dürfen Menschen für kommunistische Projekte zu Tode kommen? Diese Frage stellt kein Ausleger.

eurem Mangel abhelfe und so ein Ausgleich geschehe“ (2 Kor 8, 13f.). Paulus macht die Unterstützung der notleidenden Gemeinde in Jerusalem zur Sache aller Gemeinden im ganzen Imperium.

Die urchristliche Gütergemeinschaft praktiziert eine Realutopie, die in der Lage ist, das drängende soziale Problem der Armut zu beseitigen. Für die in Armut lebenden Menschen war diese kommunistische Praxis der messianischen Gemeinde jedenfalls so attraktiv, dass sie „Wohlwollen fand beim ganzen Volk“ (Apg 2,47).



Die Erzählung muss gelesen werden als Kritik an den herrschenden Verhältnissen. Als Lukas die Apostelgeschichte verfasste, war Jerusalem längst zerstört. Jerusalems Stadtbezirk ist nach der Zerstörung zu einer römischen Domäne, also zum Privatbesitz des Kaisers geworden. Latifundien und ungeheure Vermögen waren in den Händen einer kleinen römischen Elite. Auf der anderen Seite gab es ein Heer von Landlosen. Deshalb standen Land oder Häuser gar nicht zum Verkauf von Grundeigentum an. Wenn nun vom Verkauf von Äckern erzählt wird (Apg 4,36f.), dann war dies kontrafaktisch und wirkte subversiv. Unter diesen Umständen erzählt Lukas von der Urgemeinde und ihrer Hoffnung auf ein Leben, wo niemand Not litt, weil alle alles gemeinsam hatten. Privateigentum soll es nicht geben. „Was Lukas

will, kann es nur in einer egalitären Gesellschaft geben.“⁶ Die Apostelgeschichte erzählt, wie der Grund und Boden, dem sich der Kaiser und die Großgrundbesitzer widerrechtlich angeeignet hatten, dem Volk zurückgegeben werden. Sie ist darin subversiv und widerständig. Sie findet sich nicht ab mit, was ist, sondern macht das Kommunistische gegen alle Realitäten zur Hoffnung der Armen.

Leitbild einer Gesellschaft ohne Arme

Die Jerusalemer Gemeinde wird als ein Ort geschildert, wo es „keinen gab, der unter ihnen Not litt“ (Apg 4,34). Diese Praxis steht nun aber keineswegs allein im Erbe der griechischen Philosophie über ideale Zustände, wie sie die humanistisch gebildeten Exegeten ausmachen, sondern in der Tradition der Sozialgesetze der Bibel und der Orga-

⁶ Gerhard Jankowski, „und hatten alles gemeinsam“. In: Kuno Füssel/Franz Segbers, „... so lernen die Völker des Erdkreises Gerechtigkeit.“ Ein Arbeitsbuch zu Bibel und Ökonomie, Luzern – Salzburg, 1995, 144f.

nisation der Versorgung der Armen, wie sie in der Tora geboten ist und im rabbinischen Judentum in Jerusalem praktiziert wurde.

„Doch Arme wird es bei dir nicht geben“ (Dtn 15,4) – so lautet die Überschrift über der Sozialordnung Israels in der Tora. Um dies zu erreichen, formulieren die Sozialgesetze Maßnahmen wie einen Schuldenerlass, damit niemand von der Last der Schulden erdrückt wird (Dtn 15, 1ff.), einen freien Tag für die Arbeiter, den Sabbat (Dtn 5,13); tägliche Ausbezahlung des Lohnes an die Tagelöhner (Dtn 24,14f.) oder das Recht auf eine Sozialhilfe (Dtn 14, 29). Begründet werden diese Rechte zum Schutz der Armen immer wieder mit der Erinnerung: „Denk daran: als du Sklave warst in Ägypten ...“ (Dtn 24,22 u.ö.). Die aus der Sklaverei in Ägypten freigekommen Sklaven schufen im Lande Israel eine Sozial- und Wirtschaftsordnung, in der es keine Armut geben sollte.

Im scheinbaren Widerspruch zum Leitbild einer solchen Gesellschaft ohne Arme wird Jesus mit der Aussage zitiert: „Arme habt allezeit bei euch im Land“ (Mt 26, 11). Jesus zitiert die Hebräische Bibel, wo es heißt: „Die Armen werden niemals ganz aus deinem Land verschwinden“ (Dtn 15,9). Doch diese Aussage wäre missverstanden, wenn mit ihr Armut als eine unabänderliche Tatsache bezeichnet würde. Vielmehr gibt es Armut im Lande, weil die Reichen ihrer Verpflichtung nicht nachkommen, das Recht der Armen zu schützen. Armut ist kein Naturereignis, sondern es gibt sie, weil die Weisungen der Tora wie Schuldenerlass (Dtn 15,1-11), Sabbatjahr (Ex 23,10f.) oder die Landreform (Lev 25, 8-55) nicht befolgt werden.

Die biblischen Sozialgesetze stehen unter der Maxime: „Doch eigentlich sollte es bei euch keine Armen geben“ (Dtn 15,4). Niemand bräuchte in Armut und Not zu leben, wenn die Sozialordnung nach der Tora gelten würde. Gleichsam eine Antwort darauf ist die Jerusalemer Gemeinde ein Ort, „wo es unter ihnen niemanden gab, der Not litt“ (Apg 4, 34). Die messianische Gemeinde praktiziert die Weisungen der Tora und es erfüllt sich, dass es keine Armen unter ihnen gibt.

Die Frage nach dem Besitz ist von entscheidender Bedeutung. Geschildert wird: „Wer von ihnen Land oder Häuser hatte, verkaufte sie und brachte das Geld für das Verkaufte und legte es den Aposteln zu Füßen“ (Apg 4,33). Es geht somit um Grund und Boden sowie Häuser. Für die Tora gilt, dass Gott der alleinige Eigentümer des Landes ist. (Lev 25,5) Deshalb kann man das Land auch nicht endgültig kaufen oder verkaufen, es gibt lediglich ein Nutzungsrecht. Das Volk ist Nutznießer, aber nicht Eigentümer des Landes. Die Wörter „verkaufen“, „Besitz an Grund und Boden“ erinnern an das Jubeljahr nach Lev 25. Das Jubeljahr enthält eine regelmäßige Landreform, um die Akkumulation von Besitz und Vermögen zu begrenzen und setzt die Marktgesetze beim Kauf und Handel an Grund und Boden aus (Lev 25,8-24). Der Preis des Bodens richtet sich nach dem Ertrag, der für eine bestimmte Anzahl von Jahren zu erwarten ist, bis der Boden wieder an den ursprünglichen Besitzer zurückgeht. Das Jubeljahr enthält eine handhabbare Regel eines arithmetischen Maßstabes zur Bestimmung des Wertes von Immobilien: Der Kaufpreis des Bodens (Äcker, Weinberge u.ä.) wird durch die

Anzahl der Ernteerträge bestimmt und richtet sich deshalb nach dem Gebrauchswert und nicht dem marktwirtschaftlichen Tauschwert.⁷

Die urchristliche Gütergemeinschaft (Apg 4) kann als Praxis der Vision von Lev 25 verstanden werden. Private Eigentumsverhältnisse werden zurückgeführt. Besitz an Grund und Boden, der im Laufe der Jahre akkumuliert wurde, wird rückgängig gemacht. Vom Levit Josef wird berichtet, dass er seinen Acker zum Verkauf brachte. (Apg 4,37) Nach Dtn 18,1f durften Leviten keine Äcker besitzen, wohl aber Häuser. Doch Josef besitzt Land, was er nach der Tora nicht besitzen dürfte. Er verkauft es und hält so die Vorschrift der Tora ein.

In der messianischen Gemeinde gab es kommunistisches Gemeinschaftseigentum. Deshalb wird das, was man erworben hat, verkauft und der Erlös in die Gemeinde eingebracht. Dass Land verkauft wird, scheint von besonderer Bedeutung zu sein, wie die Schilderungen zeigen. Lukas entwirft ein Israel, in dem Land kein Privatbesitz mehr ist und alle alles gemeinsam haben.

Martin Buber betont diese Verbindung von Eigentumsverständnis und sozialer Gerechtigkeit: „In der Befreiung des Bodens von der Verfügungsgewalt der Besitzer, in der Hergabe seiner Früchte an alle tritt der Boden immer neu in die göttliche Weihe ein. In den im gleichen Abschnitt enthaltenen Vorschriften für das Jubeljahr wird das Verbot, Land ‚auf Abschluß‘, für immer, zu verkaufen, und das Gebot, für ein verkauftes Land Auslösung zu gewähren, mit dem Gottespruch begründet (V.23): ‚Denn mein ist das Erdland, denn Gäste und Beisassen seid ihr bei mir‘. Das Land ist nicht Einzelner, es ist aller, es ist des Volkes, denn es ist Gottes. Alle Besitzverschiebungen, alle aufgekommene Latifundienwirtschaft werden im ‚Heimholer‘-Jahr (denn das scheint jubel zu bedeuten) ausgeglichen, alles wird in das Lehen Gottes an das Volk ‚heimgeholt‘. Aber dieselbe Begründung darf auch für das Sabbatjahr gelten: Dadurch, dass immer wieder der Ertrag des Bodens aller wird, wird immer neu bekundet, dass das Land Gottes ist.“⁸

Das Jubeljahr ist wohl nur Programm geblieben, sein programmatisches Ethos war jedoch bis in die neutestamentliche Zeit hinein bedeutsam. Mehrere Anhaltspunkte verweisen auf eine Rezeption des programmatischen Ethos von Lev 25 in den Schriften des Neuen Testaments: so in der programmatischen Antrittspredigt Jesu mit der „Ausrufung des Gnadenjahres des Herrn“ (Lk 4,18.19), also einer Landreform, im Schuldenerlass (Lk 11,4/Mt 6,12) sowie in der Schilderung in der Apostelgeschichte (Apg. 2; 4).

Die sozialen und ökonomischen Weisungen im Bundesbuch (Ex 20,22–23,33), im Deuteronomium (Dtn 12-26) und im Heiligkeitsgesetz (Lev 17–26) enthalten durchdachtes Regelwerk zur Verhinderung von Armut. Diese lassen sich in drei Kategorien systematisieren:

1. Gesetze zur Vorbeugung gegen die Verelendung:

⁷ Vgl. dazu: Franz Segbers, Die Hausordnung der Tora. Biblische Impulse für eine theologische Wirtschaftsordnung, Luzern 1999 (3. Aufl. Darmstadt 2001), 197ff.

⁸ M. Buber, Israel und Palästina, 1950, 31, zit. nach: Alfred de Quervin, Ruhe und Arbeit. Lohn und Eigentum, Zollikon/Zürich 1956, 121.

Zinsverbot (Ex 22,24; Lev 25,35–38; Dtn 23,20f.); Beschränkung der Pfandnahme (Ex 22,25f.; Dtn 24,12ff.).

2. Gesetze zum Schutz der sozial Schwächeren:

Sabbatgebot (Dtn 5,12ff.; Ex 23,12; 20,8ff.) sowie weitere Schutzgesetze: Schutz oder Einschränkung körperlicher Gewalt gegen Sklaven (Ex 21,20f.26f.); Schutz der geflohenen Sklaven (Dtn 23,16f); tägliche Ausbezahlung des Lohnes an die Tagelöhner (Dtn 24,14f.); Unterdrückungsverbot, Recht auf humane Behandlung (Lev 25,43.46.53); Almosenwesen; Recht der Nachlese auf den Feldern und Weinbergen (Lev 19,9f; 23,22; Dtn 24,19–22); Recht, bei der Brache des Sabbatjahres die Felder abzuernten (Ex 23,10f.; Lev 25,6f.); der Zehnte als Sozialsteuer für die „Witwen und Waisen“, d.h. zugunsten derer, die über keine eigenen Einkünfte verfügen (Dtn 14,22–29; 26,12f.).

3. Gesetze zur Regulierung der Wirtschaft

Sabbatjahr und Schuldenerlass alle sieben Jahre (Dtn 15,1f.); zeitliche Befristung der Schuldsklaverei (Ex 21,2–6; Dtn 15,12–18); Jubeljahr (Lev 25,10ff.).

Die Weisungen der Tora haben ein „Recht der Armen“ geschaffen: ein Recht für „die Armen, Witwen und Waisen“ (Dtn 10,18; 24,17 u.ö.), die „Fremden“ (Dtn 10,18), die „Sklaven“ (Dtn 15,12f.). Leo Baeck beschreibt diese Besonderheit folgendermaßen: „Die Gesetze in der Welt ringsumher – in der orientalischen, in der griechischen, in der römischen Welt – waren geschrieben vom Standpunkte der Besitzenden aus. [...] Das alte biblische Gesetz, wie dann die Propheten es verkündeten, ist vom Standpunkt des Kleinen, des Schwachen, des Bedürftigen aus geschrieben. [...] Ein ganz anderer Standpunkt ist eingenommen: Vom Standpunkte des Schwachen, des Bedürftigen, des Kleinen aus werden die Gesetze gegeben, werden sie immer neu verkündet und proklamiert.“⁹ Douglas Meeks kommentiert die Absicht der Tora folgendermaßen: „In Gottes Tora-Haushalt kann die Anhäufung von Reichtum angesichts der Armen, die von dem ausgeschlossen werden, was ihnen Leben und Zukunft gibt, nicht gerechtfertigt werden. Man darf anderen weder wegnehmen noch vorenthalten, was sie brauchen, um zum Leben von Gottes Ökonomie für Gottes Volk beizutragen.“¹⁰

Zentrale ethische Leitvorstellung ist die einer Gesellschaft der Freien und Gleichen ohne ausgeschlossene und an den Rand gedrängte Gruppen. Das Regelwerk der Tora wurde in der späteren rabbinischen Gesetzgebung in eine Art von öffentlicher Fürsorge weiterentwickelt und bildet den Hintergrund für das Kommunistische in der Apostelgeschichte.

Liebe, Egalität und kommunistische Gütergemeinschaft

Die Historizität der Gütergemeinschaft ist hoch umstritten. Heinz Kreissig, Althistoriker aus der DDR, spricht von einer „angeblichen Gütergemeinschaft der urchristlich-

⁹ Zitiert im Nachwort von Berthold Klappert in: Alfred Friedlander, Leo Baeck. Leben und Lehre, München 1990, 305.

¹⁰ M. Douglas Meeks, God the Economist. The Doctrine of God on political economy, Minneapolis 1989, 88 (eigene Übersetzung).

chen Gemeinde“¹¹. Der Exeget Hans Conzelmann erkennt in der Schilderung der Urgemeinde allenfalls idealisierte Schilderungen, die aus zahlreichen Quellen stammen mögen. Sein Fazit: „Jene völlige Besitzgemeinschaft gab es so nicht.“¹² Der Exeget Eduard Lohse stellt klar: „Von einem Programm, nach dem das Leben der ersten Gemeinde gestaltet worden wäre, kann jedoch nicht die Rede sein.“¹³ Für den Exegeten Ulrich Luz sind die Schilderungen allerdings nicht einfach aus der Luft gegriffen, deshalb sei es „nicht nötig, so skeptisch zu sein“¹⁴. „Irgendeine Form von kommunitärer Lebensform unter den frühesten Jesuanhängern hat es also fast sicher gegeben.“¹⁵ Anders der Ex-



eget Joachim Jeremias. Für ihn sind die Gründe, die gegen die Gütergemeinschaft vorgebracht werden, „nicht durchschlagend“¹⁶.

Der Sozialtheoretiker Ernst Troeltsch wendet ein, dass die Gemeinde in Jerusalem

¹¹ Heinz Kreissig, Die sozialen Zusammenhänge des jüdischen Krieges, Berlin/DDR 1970, 123.

¹² Hans Conzelmann: Grundrisse zum Neuen Testament, Band 5: Geschichte des Urchristentums, Göttingen 1989, 24.

¹³ Eduard Lohse, Theologische Ethik des Neuen Testaments, Stuttgart 1988, 55.

¹⁴ Ulrich Luz, Biblische Grundlagen der Diakonie, in: Günter Ruddat/Gerhard K. Schäfer (Hg.). Diakonisches Kompendium 2005, 25.

¹⁵ Ulrich Luz, Biblische Grundlagen, 26.

¹⁶ Joachim Jeremias, Jerusalem zur Zeit Jesu, 146, Anm. 4.

kein „Programm der sozialen Volkserneuerung“¹⁷ gehabt hätte. Es gab zwar einen religiös motivierten Liebeskommunismus, aber keinen politisch-sozialen Gegenentwurf. „Die Grundidee ist lediglich die des Seelenheils.“¹⁸ Ihm folgt der Ethiker und Exeget Hans Wendland. Es habe keinen „urchristlichen Kommunismus“ gegeben, da es keine „Bewegung zur Revolutionierung der gesellschaftlichen Eigentumsordnung“¹⁹ stattgefunden habe. Diese zahlreichen Stimmen stehen für eine breite Grundüberzeugung bürgerlicher Exegese und Ethik. Wie sollte diese glauben, dass das Kommunistische ein Erfolgskonzept in Jerusalem gewesen sein könne, wo alle alles gemeinsam hatten und niemand Not litt?

Ob die Schilderung über das Kommunistische in der Urgemeinde historisch oder fiktional ist, ist letztlich auch gar nicht von ausschlaggebender Bedeutung. Die Apostelgeschichte stellt mit der Erzählung eine Wirklichkeit her, indem sie diese darstellt. Sie schreibt nicht Geschichte, sondern macht Geschichte. Die erzählte Wahrheit entscheidet sich nicht an der historischen Nachweisbarkeit. Ihre Wahrheit ist ihre Wirkmächtigkeit. Und in der Tat hat sie immer wieder zu Gemeinschaftsprojekten inspiriert, in denen die kommunistische Idee von der gleichen Freiheit, der Würde für alle und dem Ende der Not Gestalt annahm. Deshalb ist die Erzählung so wahr und wirklich, wie die Unterströmung es ist, die von dieser Erzählung des Kommunistischen ausgeht und die in der Geschichte der Kirche von Anbeginn an immer präsent war, zwar unterdrückt, aber nie gänzlich ausgelöscht und immer wieder zu kommunistischen Verwirklichungen inspirierte.

Martin Leutzsch hat detailliert aufgezeigt, wie sehr die Erzählung vom Kommunismus in der Urgemeinde individualisiert oder spiritualisiert wurde, je stärker die sozialistische Arbeiterbewegung wurde.²⁰ Als christliche Sozialisten begannen, die Urgemeinde als Vorbild zu verstehen, sahen sich Vertreter der Kirchen veranlasst, das Verhältnis von Christentum und Sozialismus/Kommunismus zu klären. Es habe zwar Gütergemeinschaft gegeben, doch das Privateigentum sei keineswegs aufgehoben worden, lautet eine wichtige Deutungslinie. Bis schließlich die erste Sozialenzyklika „Rerum Novarum“ (1891) die Praxis der Urgemeinde als „brüderliche Liebe“ (RN Ziff. 24) des Almosengebens kleinredete und in diesem Zusammenhang kritisierte, dass anstelle der Liebestätigkeit der Kirche „ein staatliches System des Wohltuns“ (Ziff. 24) eingeführt werde. Victor Cathrein konzediert, dass in der Gemeinde in Jerusalem zwar „ein höherer Kommunismus auf der Grundlage wahrer Nächstenliebe und Gleichheit“²¹ geherrscht habe. Doch einen Kommunismus des Besitzes habe es nicht gegeben.

Es ist insbesondere den Theoretikern des Marxismus zu verdanken, das Verharmlosen und Verdrängen des Kommunistischen durch die bürgerlichen Theologen aufge-

¹⁷ Ernst Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen [1912], Bd. 1, Tübingen 1994, 49.

¹⁸ Ernst Troeltsch, Die Soziallehren, 50.

¹⁹ Heinz-Dietrich Wendland, Ethik des Neuen Testaments, Göttingen 1970, 38.

²⁰ Martin Leutzsch, Erinnerungen an die Gütergemeinschaft, 80ff.

²¹ Victor Cathrein, Der Sozialismus. Eine Untersuchung seiner Grundlagen und seiner Durchführbarkeit, Freiburg 1920, 14.

deckt zu haben. In seiner „Geschichte des Urchristentums“ konstatiert Karl Marx, dass die französischen revolutionären Kommunisten sich auf das Urchristentum berufen: „Wollt ihr euch eine Vorstellung von den ersten christlichen Gemeinden machen, so seht euch eine lokale Sektion der Internationalen Arbeiterassoziation an.“ (MEW 22: 451) Um dann fortzufahren: „In der Tat, der Kampf gegen eine anfangs übermächtige Welt und der gleichzeitige Kampf der Neuerer untereinander, ist beiden gemeinsam, den Urchristen wie den Sozialisten. Beide große Bewegungen sind nicht von Führern und Propheten gemacht – obwohl Propheten genug bei beiden vorkommen –, sie sind Massenbewegungen.“ (MEW 12:460) Rosa Luxemburg erkennt genauer als die Theologen die soziale Lage der ersten Christen, wenn sie in ihrer Schrift „Kirche und Sozialismus“ (1905) schreibt: „Und entsprechend der materiellen Lage dieser Volksklasse begannen die ersten Christen, die Forderung nach gemeinsamem Eigentum – den Kommunismus – zu verkünden.“²² Sie kommt zu der Folgerung: „So waren die Christen im 1. und 2. Jahrhundert leidenschaftliche Bekenner des Kommunismus.“²³ Auch Karl Kautsky verweist in seiner Schrift „Der Ursprung des Christentums“²⁴ auf den Kommunismus der urchristlichen Gemeinde. Da die Gemeinde einen „ausgeprägt proletarischen Charakter(s)“ gehabt habe, sei es naheliegend, „dass sie nach einer kommunistischen Organisation strebte“²⁵. Er zitiert ausführlich den Kirchenvater Chrysostomos, der in einer Predigt über das Kommunistische in der Urgemeinde sagte: „Sie (die Christen, F.S.) hoben die Ungleichheit auf und lebten in großem Überfluss; und sie taten dies in der preiswürdigsten Weise.“²⁶ Dann fährt er fort: „Würden wir heute dasselbe tun, wir lebten viel glücklicher, die Reichen wie die Armen. ... Möchten wir doch einen Versuch machen und die Sache kühn angreifen.“²⁷ Der Schweizer Marxist Konrad Farner, der bei Karl Barth Theologie studiert hatte, weist in seiner Schrift „Theologie des Kommunismus?“²⁸ ebenfalls auf die Urgemeinde hin: „Sie lebte in kommunistischer Gemeinschaft, wobei dieser Kommunismus ein solcher der Konsumtion ist und nicht der Produktion ... Er wird in der Geschichte des Christentums einen wichtigen Platz einnehmen.“²⁹

Der religiöse Sozialist Leonhard Ragaz nennt die Gütergemeinschaft „die schönste Blüte und Frucht der neuen Gemeinde Christi“³⁰. Für ihn steht fest: „Der Kommunismus ist die ursprüngliche und dem Geiste Christi angemessene Gemeinschaftsform der Sache Christi.“ (15) Ähnlich argumentiert fast einhundert Jahre später der Befreiungstheologe Eduardo Hoornaert. Er kritisiert, dass die Liebe als caritativ-diakonische Zuwendung zu den Armen „die Liebe als Gütergemeinschaft unter den Christen sei-

²² Rosa Luxemburg, Kirche und Sozialismus. Mit einer Einführung von Dorothee Sölle und Klaus Schmidt, Frankfurt o.J., 24.

²³ Rosa Luxemburg, Kirche und Sozialismus, 26.

²⁴ Stuttgart 1908.

²⁵ Karl Kautsky, Ursprung des Christentums, 349.

²⁶ Johannes Chrysostomos, 11. Homilie, zit. in: Karl Kautsky, Ursprung des Christentums, 348.

²⁷ Johannes Chrysostomos, 11. Homilie, zit. in: Karl Kautsky, Ursprung des Christentums, 349f.

²⁸ Frankfurt 1969.

²⁹ Konrad Farner, Theologie des Kommunismus, 261.

³⁰ Leonhard Ragaz, Die Bibel – eine Deutung, Bd. 4, Fribourg/Brig 1990, 14.

nerseits marginalisiert“³¹ habe. Die Folge: Es setze, „der Verlust der christlichen Erinnerung daran ein, dass einmal unterschiedslos zwischen allen Christen Gütergemeinschaft bestand.“ (Ebd.) Ein Mittel, den egalitär-kommunistischen Impetus in der Religion der Bibel abzuschwächen, war in der Tat der Versuch, das Kommunistische, diese alternative Lebensweise der Egalität und gleichen Rechte für alle, ohne Not und Hunger, durch die bescheidenen Werke der Barmherzigkeit zu ersetzen. Diese helfen zwar angesichts akuter Not, sind aber schwach, denn sie können Institutionen nicht ersetzen, welche Armut grundsätzlich bekämpfen und die rechtliche und soziale Gleichheit aller gewährleisten. Das muss auch der Sozialethiker Otto Schilling zugeben. Seine Schrift „Reichtum und Eigentum in der altkirchlichen Literatur“³² will „ein Beitrag zur sozialen Frage“ sein, wie es im Untertitel heißt. Unmissverständlich kommt Schilling zu der Schlussfolgerung: „Eine organisierte Armenpflege und eigentlicher Kommunismus schließen sich im Prinzip aus.“³³

An Werken der Barmherzigkeit hat es in der Geschichte der Kirche nicht gefehlt. So betont Gerhard Uhlhorn in seinem einflussreichen Werk „Die christliche Liebeshätigkeit“ (1895), dass die Urgemeinde als Kern der Liebe spontanes, nicht-institutionelles Almosengeben praktiziert habe. Und Adolf Stoecker stellt klar, dass die Gütergemeinschaft missverstanden wäre, „wenn man sie zu einem Beispiel des praktischen Communismus oder Socialismus stempelt, wenn man sie erzählt, um damit zu beweisen, dass der heilige Geist kein Privatvermögen mehr dulde“³⁴. Doch alle diakonisch-caritativen Initiativen reichten im 19. Jahrhundert nicht aus, die Verheerungen des aufkommenden Kapitalismus zu bekämpfen. Deshalb wurde nach einer systematischen Antwort gesucht. Der Sozialstaat ist eine solche Reaktion auf die mangelnde Kraft caritativer Maßnahmen zur Armutsbekämpfung. Er ist eine Reaktion auf das Scheitern, die „soziale Frage“ mit den „Werken der Barmherzigkeit“ lösen zu können. Reichskanzler Bismarck hatte 1881 bei der Einführung sozialstaatlicher Sicherungssysteme diese ein „praktisches Christentum in gesetzlicher Betätigung“³⁵ genannt. Wie internationale Vergleichsstudien gezeigt haben, hat der Sozialstaat „letztlich religiöse Wurzeln“³⁶ und stellt „in letzter Instanz, ein innerchristliches Phänomen“ (206) dar.

Der Befreiungstheologe Eduardo Hoornaert zeigt an zahlreichen Belegen, dass die Gütergemeinschaft der Jerusalemer Gemeinde fortwirkte. Bis ins 3. Jahrhunderts hinein gilt das Kommunistische der Urgemeinde von Jerusalem geradezu als ein Merkmal der Kirche. „Kirche war ohne Gütergemeinschaft in irgendeiner Form, sei es durch gemeinsame Kasse, sei es durch die Einrichtung einer Genossenschaft (collegi-

³¹ Eduardo Hoornaert, Die Anfänge der Kirche in der Erinnerung des christlichen Volkes, Düsseldorf 1987, 201.

³² Freiburg 1908.

³³ Otto Schilling, Reichtum und Eigentum in der altkirchlichen Literatur. Ein Beitrag zur sozialen Frage, Freiburg 1908, 17.

³⁴ Zit. in: Martin Leutzsch, Erinnerungen an die Gütergemeinschaft, 80.

³⁵ Zit. in: Peter Erli, „Nachtwächterstaat“ oder „Praktisches Christentum“. Religiöse Kommunikation innerhalb der parlamentarischen Diskussion im Deutschen Reichstag um die Einführung der Sozialversicherung 1881-1889, Gütersloh 2008, 258.

³⁶ Elmar Rieger/ Stephan Leibfried, Kultur versus Globalisierung, Sozialpolitische Theologie im Konfuzianismus und Christentum, Frankfurt 2004, 169.

um) zu gegenseitiger Hilfe oder auch mittels monatlicher Beiträge, nicht zu verstehen.“³⁷ Die liturgische Anrede „Brüder“ und „Schwestern“ war „somit keine leere Formel, sondern bezeichnet eine auf Gütergemeinschaft beruhende Wirklichkeit“ (192). Die Erinnerung an das Kommunistische der Gütergemeinschaft in Jerusalem hat in der Geschichte der Christenheit auch noch nach der Konstantinischen Wende immer wieder zu Gemeinschaftsbildungen inspiriert, allerdings nicht im Hauptstrom der Kirchen, sondern in Nebenlinien, herausgedrängten und diffamierten Gruppierungen und Minderheiten, so im Mönchstum ab dem 4. Jahrhundert, in der mittelalterlichen Armbewegung, in Gruppierungen im linken Flügel der Reformation, bei den Täufern, den Taboriten, den Hutterern um das Ehepaar Arnold in den 1920-er Jahren und ihren Bruderhöfen bis zu christlichen Kommunisten im 19. Jahrhundert und den marxistischen Theoretikern. So war es deshalb auch eher eine Wunschvorstellung als ein geschichtliches Resümee, wenn Troeltsch über den Niedergang des Kommunismus der ersten Christen meint sagen zu müssen: „[E]r verschwand ohne jeden Kampf um sein Prinzip.“³⁸ Die Jerusalemer Idee des Kommunistischen war aus der Geschichte der Kirche keineswegs verschwunden. Sie wurde zwar immer wieder bekämpft, verdrängt, verinnerlicht, spiritualisiert, totgeschwiegen oder verharmlost, doch die Idee des Kommunistischen war viel zu eng mit dem egalitären Impetus der Bibel verbunden, als dass sie völlig auszulöschen war.

Das Gespenst gibt keine Ruhe

Die religiösen Elemente der Frühsozialisten vor 1848 hatten keineswegs nur eine Vorreiterrolle, wie sie seit Marx gern abgetan wurden. Sie begründeten ihre utopischen Gesellschaftsentwürfe mit der biblischen Liebesethik und verstanden sie als Realisierung des Christentums. Lamennais, Saint-Simon, Proudon, Fourier und ihre mehr oder weniger bekannten Anhänger gehörten der gleichen Generation wie die großen Romantiker an: Victor Hugo, Alphonse de Lamartine oder Honoré de Balzac. Der Philosoph Karl Grün (1817–1887) stellt fest, dass „der sämtliche Sozialismus der Franzosen noch religiös sei“³⁹. Er spricht gar von einem „theologischen Sozialismus“. Da der religiös begründete Sozialismus unter dem späteren marxistischen Verdikt stand, nicht wissenschaftlich, sondern nur utopisch zu sein, wurden bis heute die biblisch geprägten Vorgänger von Marx und Engels verdrängt. Engels wunderte sich, dass für die Franzosen „das Christentum Kommunismus“ ist („le Christianisme c'est le Communisme“).⁴⁰ Denn: „Dies versuchen sie durch die Bibel zu beweisen, durch die Art der Gemeinschaft, in der die ersten Christen angeblich gelebt haben, etc.“ Engels ist also vom christlichen Selbstverständnis der französischen Kommunisten irritiert, aber auch von

³⁷ Eduardo Hoornaert, *Die Anfänge der Kirche*, 193.

³⁸ Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren*, 50.

³⁹ Karl Grün, „Theologie und Sozialismus“, in: *Rheinische Jahrbücher zur gesellschaftlichen Reform*, Bd. 2, Püttmann, Hermann (Hg.), Konstanz: Verlagsbuchhandlung zu Belle-Vue 1846, 21f., zit in: Julian Strube, *Sozialismus, Katholizismus und Okkultismus im Frankreich des 19. Jahrhunderts. Die Genealogie der Schriften von Eliphas Lévi*, Diss., Heidelberg 2015, 66.

⁴⁰ Friedrich Engels, „Progress of Social Reform on the Continent“, in: <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1843/10/23.htm>

der Tatsache, dass ausgerechnet in Frankreich, dem Land der Aufklärung und Revolution, derartige Vorstellungen Fuß fassen konnten.

Wie in Frankreich gab es auch in Deutschland in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts zahlreiche religiös inspirierte Kommunisten. Wilhelm Weitling (1808–1871), den Engels 1844 als „Begründer des deutschen Kommunismus“⁴¹ nannte, begründete in seiner Schrift „Das Evangelium des armen Sünders“⁴² seinen Kommunismus aus der Bibel und forderte mit Verweis auf die Bibel „die Gemeinschaft der Güter“⁴³.

Der Spuk ist nicht vorüber

Zwei scheinbar unzerstörbare Mauern konnten fallen: die Berliner Mauer im Jahr 1989 und die Wall Street im Jahr 2008. Der real existierende Sozialismus, geprägt von Autoritarismus und Verletzung von Menschenrechten, brach mit der Berliner Mauer zusammen. Mit dem Fall der Wall Street wurde der Neoliberalismus als politische und wirtschaftliche Ideologie delegitimiert und mit ihm der Kapitalismus als eine Produktionsweise des uneingeschränkten Wachstums und der Anhäufung von Gütern unter Inkaufnahme der Ausplünderung des Planeten und des Menschen.

In der gegenwärtigen Weltordnung ist zumindest augenblicklich keine radikale Gegenmacht und keine politische Strategie der eigentlich notwendigen Weltveränderung ersichtlich. In dieser Zeit ohne wirkliche Perspektive und ohne wirkmächtige Gegenmacht, kommt den Christinnen und Christen die Aufgabe zu, die Erinnerung an das Kommunistische wachzuhalten, das tiefe Wurzeln in die biblische Tradition hat. Das Wort kommunistisch oder Kommunismus oder Sozialismus mag besudelt sein, aber die Ideen, für das er steht und für die gekämpft wurden, sind durch die Geschichte keineswegs erledigt. Wer vom Kapitalismus spricht, der darf vom Sozialismus oder Kommunismus als seinem entschiedenen Gegenspieler nicht schweigen. Sozialismus und Kommunismus sind aber nie nur eine Gegenbewegung zum Kapitalismus, sondern enthalten eine normative Idee: die Verwirklichung der gleichen Freiheit und Würde für alle, ein Recht auf freie Entfaltung als Bedingung für die Freiheit aller und die gleiche Teilnahme aller am Aufbau des kollektiven und demokratischen Lebens. Für Antonio Gramsci und Rosa Luxemburg war erst im Sozialismus die völlige Realisierung der Freiheit und Demokratie möglich. Mitten in einer sozial-ökologischen Krise, in der die Zukunft der menschlichen Zivilisation entschieden wird, geht es um die Alternative: ein nachhaltiger und humaner Sozialismus, in dem Platz für alle ist und wo die natürlichen Grundlagen gesichert werden, oder das Überleben stehen zur Disposition. Es ist an der Zeit, dass die egalitäre Unterströmung, die seit der Jerusalemer Urgemeinde zum Erbe der Kirche gehört, wieder wirkmächtig wird. Denn wie der mexikanische Befreiungstheologe José Miranda sagte, ist „nicht der Kommunismus eine Möglichkeit unter vielen, sondern das Christentum“⁴⁴.

⁴¹ MEW 1, 490.

⁴² Wilhelm Weitling, *Das Evangelium des armen Sünders* [1845], Leipzig 21967.

⁴³ Wilhelm Weitling, *Das Evangelium*, 86-93.

⁴⁴ José Miranda, *Der Kommunismus der Bibel*, Münster 2014, 30.

**Eine Auslegung des Evangeliums im Kontext von Verfolgung und Widerstand
(1941–43)**

Die Taten der Apostel

Von Emil Fuchs (Übersetzung und Kommentar)

Kapitel II: 4. Die Ausgießung des Geistes – die Gemeindebildung

Kapitel II, Vers 1: Als der Tag, der Pfingsten, gekommen war, waren sie alle einmütig beieinander. 2 Plötzlich geschah ein Brausen vom Himmel, wie das Wehen eines gewaltigen Windes und erfüllte das ganze Haus, wo sie saßen. 3 Zungen, die sich verteilten, wie von Feuer, wurde von ihnen geschaut und es setzte sich auf einen Jeden von ihnen. 4 Alle wurden sie voll heiligen Geistes und fingen an mit anderen Zungen zu reden, wie der Geist es ihnen gab, auszusprechen. 5 In Jerusalem wohnten Juden, fromme Männer aus von allen Völkern unter dem Himmel her. 6 Da diese Stimme ertönte, strömte die Menge zusammen und war verwundert, hörte sie doch ein Jeder in seiner eigenen Sprache reden. 7 Sie entsetzten und verwunderten sich und sagten: „Siehe,



sind nicht diese alle, die da reden, Galiläer? 8 Wie hören wir sie denn ein Jeder in seiner Sprache, in der wir geboren sind – 9 Parther und Meder und Elamiter und die wohnen in Mesopotamien, Judäa und Kappadocien, Pontus und Asien, 10 Phrygien und Pamphylien, Ägypten und dem Teile Libyens, der gegen Kyrene liegt und die hier sich aufhaltenden Römer, 11 Juden und Judengenossen, Kreter und Araber – wir hören sie mit unseren Zungen von den großen Taten Gottes reden. 12 Sie entsetzen sich aber alle und wussten keine Erklärung. Einer sprach zum Anderen: „Was will dies werden?“ 13 Andere spotteten und sagten: „Sie sind voll süßen Weines!“ 14 Da trat Petrus mit den Elfen vor sie hin, erhob seine Stimme und redete sie an: „Ihr jüdischen Männer und ihr alle, die ihr in Jerusalem wohnt, dies sei euch Kund getan! Höret auf meine Worte: 15 Nicht trunken sind diese, wie ihr annehmt. Ist es doch die dritte Stunde des Tages. 16 Dieses ist es, was gesagt ist durch den Propheten. Joel: 17 Es wird sein in den letzten Tagen, spricht Gott, da gieße ich aus von meinem Geist über alles Fleisch. Eure Söhne und eure Töchter werden weissagen und eure Jünglinge werden Gesichte sehen und eure Greise werden Träume träumen. 18 Ja, über meine Knechte und meine Mägde gieße ich aus in jenen Tagen von meinem Geiste und sie werden weissagen. 19 Ich werde Wunder schaffen am Himmel oben und Zeichen auf der Erde unten, Blut und Feuer und Rauchqualm. 20 Die Sonne wird sich in Finsternis wandeln und der Mond in Blut, bevor da kommt der große Tag des Herrn, der Herrliche. 21 Da wird es geschehen, dass Jeder, der den Namen des Herrn anruft, gerettet wird (Joel, Kapitel 111; Vers 1-5; Josajah, Kapitel II, Vers 2). 22 Israelitische Männer, hört diese Worte: Jesus, den Nazoräer, einen Mann, den Gott unter euch ausgewiesen hat durch gewaltige Taten, Wunder und Zeichen, die Gott durch ihn, wie ihr wisst, in eurer Mitte tat, 23 ihn – der durch den beschlossenen Willen und die Voraussicht Gottes preisgegeben war, habt ihr durch die Hand der Gesetzlosen ans Kreuz geschlagen und getötet. 24 Ihn hat Gott auf-erweckt. Er brach ihm die Wehen des Todes. Nicht möglich ja war es, dass er vom Tode behalten würde. 25 Sagt doch David auf ihn: Ich sah vor mir den Herrn beständig. Er ist zu meiner Rechten, damit ich nicht wanke. 26 Darum wurde mein Herz froh und meine Zunge jauchzte. Auch mein Fleisch noch wird auf Hoffnung ruhen, 27 weil du meine Seele nicht in der Unterwelt lässt, wirst du noch deinem Heiligen die Verwesung sehen lassen. 28 Du hast mir Kund getan, Wege des Lebens. Du wirst mich mit Wonne erfüllen vor deinem Angesicht. (Psalm 16, Vers 8-11). 29 Männer, Brüder, ich darf es offen zu euch sagen: Was den Patriarchen David betrifft, so ist er gestorben und wurde begraben und sein Grabmal ist unter uns bis auf diesen Tag. 30 Doch er war ein Prophet und wusste, dass ihm Gott durch einen Eid zugeschworen hatte, seinen Thron zu besetzen mit der Frucht seiner Lenden (Samuelis, Kapitel VII, Vers 12f.). 31 Da redete er vorausschauend von der Auferstehung des Christus, dass der nicht der Unterwelt überlassen sei noch sein Fleisch die Verwesung sehe. 32 Diesen, den Jesus, hat Gott auferweckt, dessen sind wir alle Zeugen. 33 Nun ward er auch zur Rechten Gottes erhöht und hat auch die Verheißung des heiligen Geistes vom Vater in Empfang genommen. Diesen hat er ausgegossen. Ihr seht und hört es selbst. 34 Nicht ist David zum Himmel aufgestiegen und doch sagt er: „Es sprach der Herr zu meinem Herrn, setze dich zu meiner Rechten, 35 bis ich lege deine Feinde unter deine Füße“

(Psalm 110, Vers 1). 36 Zweifellos soll nun das ganze Haus Israel erkennen, dass Gott ihn zum Herrn und zum Christus gemacht hat, diesen Jesus, den ihr gekreuzigt habt“. 37 Da sie dies hörten, ging es ihnen durchs Herz. Sie sprachen zu Petrus und den übrigen Aposteln: „Was sollen wir tun, ihr Männer und Brüder?“ 38 Petrus zu ihnen: „Ändert euren Sinn und lasse sich ein Jeder taufen auf den Namen Jesu Christi zur Vergebung eurer Sünden /8/ und empfanget das Geschenk des heiligen Geistes. 39 Für euch ja ist die Verheißung und für eure Kinder und für alle in der Ferne, so viele ihrer der Herr unser Gott herbeiruft“ (Joel. Kapitel 111, Vers 5; Jesajah, Kapitel LVII, Vers 19). 40 Mit vielen weiteren Reden beschwor und ermahnte er sie und sagte: „Lasset euch erretten aus diesem Geschlechte der Verirrung!“ 41 Die nun sein Wort annahmen, wurden getauft. An diesem Tage wurden gegen dreitausend Seelen hinzugetan. 42 Sie beharrten aber in der Lehre der Apostel und in der Gemeinschaft, im Brotbrechen und in Gebeten. 43 Furcht ergriff eine jede Seele. Viele Wunder und Zeichen geschahen durch die Apostel. 44 Alle die gläubig geworden waren, hielten zusammen und hatten alles gemeinsam. 45 Ihre Güter und Habe verkauften sie und verteilten es unter alle, wie ein Jeder es nötig hatte. 46 Täglich harrten sie eintönig im Tempel, brachen durch die Häuser hin das Brot und genossen ihre Nahrung in Jubel und Einfachheit des Herzens. 47 Sie lobten Gott und hatten Gnade bei dem ganzen Volke. Der Herr tat täglich ihrer Gemeinschaft solche hinzu, die gerettet wurden.

Unter all den Erschütterungen, die einzelne der Jünger und Scharen von Jüngern in den Auferstehungserscheinungen erfuhren, muss eine besondere stark und wirksam nach Innen und Außen gewesen sein. So hat sich von ihr die Erinnerung besonders erhalten. Sie wurde als das Ereignis empfunden, durch das die Apostel in die öffentliche Verkündigung geradezu hineingeschleudert wurden und mit dem die eigentliche Gemeindebildung begann.

Sicherlich hat dies Erlebnis auch etwas, was über das Erlebnis der Auferstehung hinausgeht. Der Auferstandene ist in Gottes Welt eingegangen.

Nun sitzt er zur Rechten Gottes und von dort geht die erneuernde Macht seines Wesens auf seine Jünger aus, weckt sie und ergreift durch sie die Menschheit. So sagt es Vers 32–33. So ist diese Ausgießung des Geistes ein Zeichen, dass er nun Teil hat an Gottes Schöpfermacht und dass die Umwandlung beginnt, an deren Abschluss das Kommen des Reiches steht. So ist auch dies machtvolle Erlebnis und die Machtbildung, die es der kleinen Schar bringt, ein Zeichen des nahen Endes. Es ist Erfüllung einer der Verkündigungen, die sich auf die Endzeit beziehen (Vers I 7–21). Was ist aber geschehen?

Immer wieder wurde uns gesagt, dass die Gemeinde der Jünger in wartender Andacht versammelt war. Dies Warten gilt dem Kommen des Reiches. Da bricht in einer solchen Andacht aus dem gespannten Warten die große Glut hervor: Die wirkende Macht des Kommenden ist da. Sie wird in ihrem Wesen lebendig. So gewaltig wirkt es durch sie hin, dass ihnen ist als bebe das Haus, dass sie die Glut auf ihren Häuptern glühen sehen, dass sie in verzücktem Rufen hinausstürzen auf die Straße und die

Fremden herbeirufen, es mit ihnen zu teilen. Sie müssen das. Sie können sich nicht mehr fürchten. Die Macht des Geistes ist zu gewaltig in ihnen.

Das Zungenreden erscheint in den Briefen des Paulus als eines der Geistesgaben. Es ist aber dort geschildert als ein unartikulierte, glutvolles Hervorstößen von Lauten (1. Korinther, Kapitel XIV, Vers 1–25). Hier ist es offenbar aufgefasst, als ein Reden in einer Sprache, die man nicht versteht, die einen durch den Geist gegeben wird. Das ist wahrscheinlich eine Darstellung, die man schuf, als das Zungenreden schon erloschen war – oder in Gemeinden, die es nicht kannten. Das Erlebnis war wohl dies, dass die vom Geiste Erfassten hinausstürmten und ihre innere Erregung in Lauten ausdrückten, die ihnen selbst unverständlich war, dass aber viele der Anderen aus diesen unverständlichen Lauten doch erfuhren, was in diesen Menschen vorging. Sie verstanden die Kunde, die da hervorbrach von etwas ganz Wunderbarem, einem Einbruch des Göttlichen ins Irdische.

So verstehen wir, dass die nicht empfänglichen Zuhörer darüber nur spotten konnten. Ihnen erschienen diese Leute wie Betrunkene.

Aber nun tritt Petrus hervor mit seiner artikulierten Rede und Botschaft. Diese Rede ist kaum wörtliche Wiedergabe dessen, was er gesagt hat. Damals wird es kaum jemand aufgeschrieben haben. Aber sie ist sicher ein Beispiel der Missionsrede aus ziemlich alter Zeit, deutlich ein Wort an die Juden in Palästina, ja in Jerusalem. So erfahren wir aus ihr, was man in jenen ersten Zeiten für Kern und Kraft der Botschaft hielt und weitergab.

Für Juden bestimmt ist da zunächst der Weissagungsbeweis aus dem Alten Testament. Gewaltig fasst auch uns noch die Anführung der Stelle aus Joel.

Sie macht deutlich, dass nun die Kraft erschienen ist, auf die alle Propheten warteten, durch die die Erneuerung der Welt gesehen wird im neuen Geiste. Das Reich wird durch sie kommen. Es wird ein Reich nicht äußerer Macht, sondern innerer Ergriffenheit vom Geiste Gottes und der Hingabe an ihn sei, ein Reich entzückter Glut für das Ewige und im Ewigen (Vers 17–21).

Nun aber kommt das Entscheidende. Diese Verkündigung ist in Erfüllung begriffen durch Macht und Wesen und Botschaft dessen, den sie gekreuzigt haben. „Ihr habt ihn durch die Hand der Gesetzlosen“ ans Kreuz geschlagen. So kann nur ein Jude zu Juden sprechen. Die Gesetzlosen sind die Römer, die Heiden. Es gehört zur alten Form der Verkündigung, dass gedacht ist, Jesu sei nun durch Auferstehung und Erhöhung zur Rechten Gottes der Christus geworden. Durch diese Erhöhung hat er nun die Macht, den heiligen Geist auszugießen (Vers 33). Das heißt er hat die Macht der Erneuerung der einzelnen Menschen und der Menschheit. Diese Macht der Erneuerung, die von ihm ausgeht, ist der heilige Geist. Deshalb sind sein Empfang und sein Wirken deutliches Anzeigen, dass das Reich im Kommen ist. Wir haben hier die Vorstellung, die wir auch Römer (Kapitel I, Vers 1–4) bei Paulus finden.

Jesus erhält den Beinamen „der Nazoräer“ (Vers 22). Dieser erscheint auch nur in alten Quellen. Es ist ja nicht einfach seine Bezeichnung als Kind Nazarets. Das wäre „Nazorener“. Ob Nazoräer bedeutet, dass er als ein Mitglied einer bestimmten asketischen Sekte oder Gemeinschaft angesehen wurde, von der er ausgegangen wäre und von der

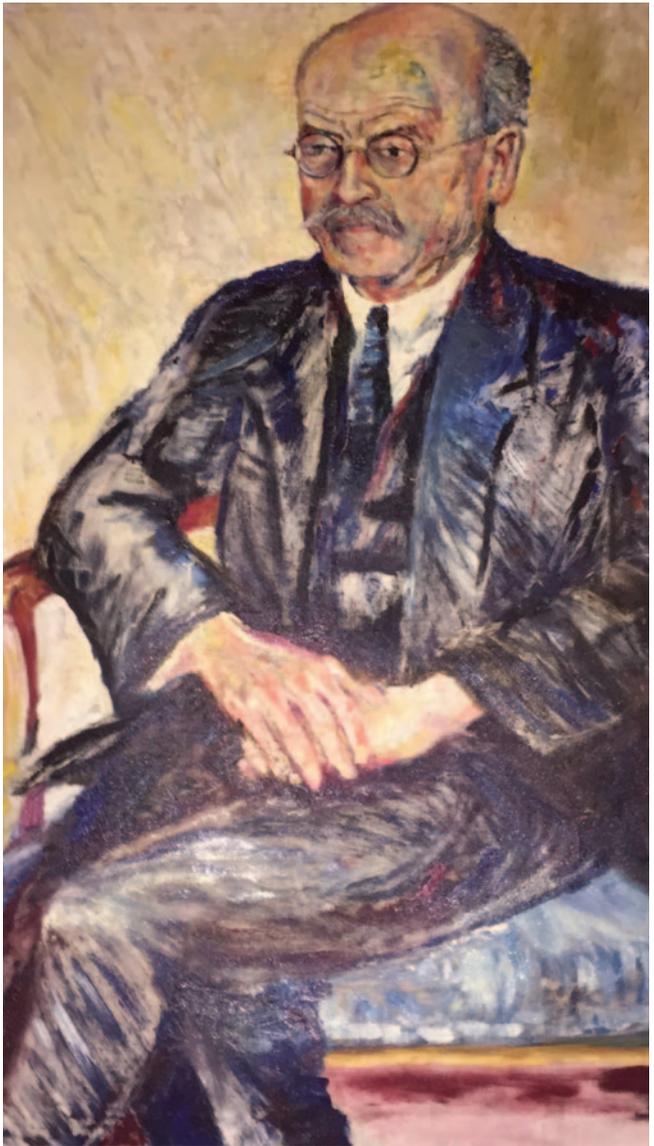
er sich dann gelöst hätte, ist nicht zu sagen. Jedenfalls beweist der Ausdruck, dass diese Rede auf alter Überlieferung beruht.

Die Tatsache des Kreuzes und Todes muss Petrus den Juden gegenüber besonders rechtfertigen. Dies geschah „durch den beschlossenen Willen und die Vorsehung Gottes war, beweisen die Stellen des Testaments, die es voraussagen. So führt denn Petrus die Worte eines Psalms an, den man auf David zurückführte, in denen vom Christus die Rede ist als einen Auferstanden und Auferweckten. / 10/

Dann muss Petrus den Juden noch nachweisen, dass David hier wirklich von Christus rede und nicht sich selbst gemeint haben kann (Vers 29–3).

Uns ist dieser Beweis wenig eindrucksvoll, es lässt uns gleichgültig. Für Juden, die in diesen Schriften bewandert waren, mag das alles sehr eindrucksvoll gewesen sein. Es brach über sie herein als die klare Deutung von Stellen, die ihnen bis dahin recht dunkel und schwierig waren. Ihnen gegenüber schließt Paulus triumphierend, dass durch dies Zusammen ihrer Erlebnisse mit dem Auferstandenen und dieser Vorhersage aus dem Alten Testament doch bewiesen sei, dass „ihn Gott zum Herrn und Christus gemacht hat, diesen Jesus, den ihr gekreuzigt habt“ (Vers 36).

In der ganzen Rede ist Jesus so sehr als eine bekannte, in ihrer Vorstellung lebende Persönlichkeit behandelt. Es ist von ihm noch so gar nicht als einer fernen überirdi-



schen Gestalt die Rede, dass wir auch hier die zeitliche Nähe zu den Ereignissen seines Lebens, Wirkens und Sterbens spüren.

Sehr fein ist die Wirkung der Rede des Petrus beschrieben: „Es ging ihnen durchs Herz“. Sie fragen, was sie tun sollen, Petrus ruft sie zur Sinnesänderung und Taufe zur Vergebung der Sünden und darüber hinaus verheißt er auch ihnen die Gabe des heiligen Geistes. Das ist ja, was Jesus über Johannes hinaus hat, was ihn zum Christus macht. Er kann dem, der sich ihm zuwendet, der seine alte Sinnesart ablegen will, die ihn an die Vorstellungen und Hoffnungen irdischer Macht und irdischen Vorwärtkommens fesselt, den Geist geben, der sein Leben erneuert und ihn in das hineinstellt, was einmal das Reich Gottes erfüllen wird. Petrus sagt den Juden dringend, dass ja diese Verheißung des Geistes, der Erneuerung, gerade ihnen und ihren Kindern gilt. Allerdings fügt auch er schon hinzu „und allen in der Ferne, so viele ihrer der Herr, unser Gott, herbeiruft“ (Vers 30). Immer ist doch schon an die Völker draußen gedacht. Es ist nicht einfach nur ein Reich Israels.

Und wenn er ihnen dann noch dringend sagt: „Lasst euch erretten aus diesem Geschlechte der Verwirrung“, wird noch einmal deutlich, wie nahe er die Erfüllung und das Ende sieht. Dies Ergriffenwerden vom Geiste Jesu, dies Hineingerissenwerden in das, was Reich Gottes jetzt schon ist, bedeutet die Errettung von dem Untergang, der über die ganze Welt bald hereinbricht. Er wird durch die sittliche Verwirrung dieses Geschlechtes geschaffen, wie das Reich durch die Macht des neuen Geistes.

Dreitausend Menschen werden an diesem Tage ergriffen und der Gemeinde zugefügt. Damit ist in Jerusalem kurz nach dem Tode Jesu eine starke Bewegung da, die in ihm, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, den Christus sieht, die damit aber eine ganz andere Vorstellung vom kommenden Reiche hat als sie bisher in Israel herrschte. Ihnen ist es eine geistige Erneuerung, die sich allerdings in einer wunderbaren Neugestaltung der menschlichen Gesellschaft auswirken wird. Aber es ist nicht ein Reich irdischer Macht und Machtübung, wie Israel es erwartete. Jesu Geist hat hier gesiegt. Dieser Sieg des Geistes Jesu wird uns deutlich in der kurzen, aber doch so lebensvollen und inhaltsreichen Schilderung des Lebens der Gemeinde nach diesen Ereignissen ungeheurer Erschütterung (Vers 42–47).

Zunächst wird dieses „Beharren“ betont. Wichtig ist dies. Es ist keine flüchtige Erregung, sondern eine Macht, die sie dauernd unter das stellt, was die Apostel verkünden und was sie ergriffen hat.

Die „Lehre der Apostel“ ist wohl diese Kunde, die Petrus verkündet hat: Dieser Gekreuzigte und Auferstandene ist als der Christus zu Gott erhöht. Ihm ist die Macht der Erneuerung gegeben. Den Seinen sendet er sie schon in diesem seinem Geiste. Das ist die Vorbereitung auf das Kommen seiner Herrschaft über die Welt, das also unmittelbar bevorsteht, wenn wir auch Zeit und Stunde nicht wissen.

In dieser Erwartung und Hingerissenheit ist die Gemeinde eins in starker Gemeinschaft. Sie drückt sich aus in den gemeinsamen Feiern, in denen sie auch ihre Kraft sucht. Sie sind Brotbrechen und Gebet (Vers 42, 46).

Offenbar ist in dieser ersten Zeit die Feier des Herrenmahles, wie Paulus es schildert (1. Korinther, Kapitel XI, Vers 20–34) noch nicht ausgebildet. Man kennt nur „das Brot-

brechen“, die Feier, die uns entgegentritt bei den Jüngern zu Emmaus, die den Herrn daran erkennen, dass er das Brot bricht. Es war also wohl die Sitte, mit der Jesus feierlich jede gemeinsame Mahlzeit mit seinen Jüngern eröffnete und die sie weiterübten, um sich in der Gemeinschaft mit ihm zu fühlen und sich zu dieser zu bekennen.

Da dies Brotbrechen ein Bekenntnis zum Auferstandenen war, der nun sie durch seinen Geist zu sich gezogen hat und nun sieghaft wiederkommen und das Reich errichten wird, so sind sie voller Jubel bei diesen Mahlzeiten (Vers 46) – und „Einfalt des Herzens“.

Sie sind so ganz erfüllt von der Hoffnung auf diese Herrlichkeit im Reiche der Wahrheit und Liebe, das nichts anderes in ihrem Herzen Platz hat, dass davon Lüge und irdische Klugheit, Erwerbsgier und Egoismus schweigen. Lichte Klarheit und Wahrhaftigkeit und Brüderlichkeit liegt über allen. Das wird noch verstärkt durch die aus der Glut der Begeisterung hervorbrechenden Wunder und Zeichen, die die Apostel tun können (Vers 43). Durch sie ergreift „Furcht“ alle Seelen. Das ist wohl in der Gemeinde und über sie hinaus gemeint. „Furcht“, die zugleich „Ehrfurcht“ ist. Durch diese Wunder und Zeichen wird ihnen auch so deutlich, dass wirklich in dem allem Gemeinschaft mit dem Ewigen ihnen gegeben ist, die Erneuerung, die sie verbindet mit dem Wirken und Schaffen, durch das der Christus Gottes der Welt Erneuerung vorbereitet.

Aus der ganzen Glut dieses Zusammengehörens in gemeinsamer Hoffnung, gemeinsamer Liebe und Wahrheit und gemeinsamem Wirken für das Kommende ergibt sich wie von selbst eine Erneuerung des gemeinsamen Lebens bis ins Wirtschaftliche hinein.

Sie „hatten alles gemeinsam. Ihre Güter und Habe verkauften sie und verteilten es unter alle, wie ein Jeder es nötig hatte.“

Die Gütergemeinschaft: Es sollte der Christenheit immer wieder zu denken geben, dass in dieser ersten Christengemeinde, in dieser Ergriffenheit vom Geiste Jesu, sofort das wirklich und Kraft wird, was Jesus dem reichen Jüngling gesagt hatte (Matthäus, Kapitel XIX, Vers 21): „Gehe hin und verkaufe was du hast und gib es an Arme, dann komm und folge mir nach.“

Es ist den vom Geiste ergriffenen Menschen ganz selbstverständlich, dass kein Bruder Mangel leiden darf, so lange sie noch etwas haben, wodurch sie ihm helfen können. Jeder erhält, was er nötig hat und damit das möglich wird, verkaufen sie das ihre.

Sicher hat es dabei eine Rolle gespielt, dass sie das Kommen der Herrschaft Jesu unmittelbar gewiss vor sich sahen. So spielte der Gedanke keine Rolle: Wovon sollen wir demnächst leben?

Es war sicher falsch, dass man diese Frage nicht stellte. So blieb es bei diesem – aus Begeisterung geborenen – Kommunismus des Verbrauches. Der musste sich als unmöglich erweisen, sobald man einsah, dass man sich in dieser Welt und ihren wirtschaftlichen Notwendigkeiten einrichten müsse.

Aber war es recht, dass mit dem Sicheinrichten in den Ordnungen dieser Welt jene Glut der Gemeinschaft und der Liebe schwand – dass es in der Christenheit bald dahin kam, dass reich und arm waren, dass der Eine es ertragen konnte, dass der Andere neben ihm Hunger und Mangel leide und sich überarbeiten und früh sterben müsse,

während er in Behaglichkeit saß? Die Christenheit hat hier eine der entscheidenden Fragen, die Jesus gestellt und die erste Christengemeinde aufgegriffen hatte, nicht gelöst – bis heute nicht gelöst. Sie glaubt bis heute, sie könne Gebets- und Geistesgemeinschaft sein und gleichzeitig jedem ihrer Glieder beweisen, dass die Gemeinschaft sofort versagt, wenn die Wirklichkeit der schweren Lebensbedürfnisse und Nöte, die Wirklichkeit von Arbeit und Wirtschaft spricht.

Sicher ist die Frage nicht dadurch zu lösen, dass ein jeder sein Eigentum verschenkt. Hier ist der Weg dieser Gemeinde von Jerusalem nicht gangbar. Aber ebenso sicher ist, dass ihr Beispiel die Christenheit in Unruhe halten muss. Die Frage ist da, ob man sie noch so sehr beiseite drücken will.

Dies Beiseitedrücken beweist nur, dass der egoistische behagliche Bürger in uns stärker ist als der Jünger Jesu. Ganz anders als es bis jetzt der Fall war, muss die Christenheit ihre Verpflichtung gegen jeden Not leidenden Bruder empfinden. Ganz anders muss sie es empfinden, dass die krasse Scheidung zwischen reich und arm, Herrschenden und Geknechteten, behaglich Lebenden und an der Last der Überarbeit Untergehenden sie zerreißt und eine Gemeinschaft des Geistes und der Brüderlichkeit unmöglich macht. Alle Gemeinschaft ist Lüge, die an der Verantwortung für diese Not vorübergeht – heute noch vorübergeht, wo die Frage der Seelenzerstörung in den Massen der Geknechteten und der Herrschenden so deutlich wird. Nur die Lösung dieser Frage bringt uns überhaupt zur Möglichkeit geistigen Lebens und wahrer Gemeinschaft wieder zurück.

So ist vom Jünger Jesu zu fordern, dass ihm diese Frage und ihre Lösung eine Frage großer Verantwortung und eine Aufgabe wird, und er mit ganzer Seele und Liebe arbeitet. Würde das geschehen, so wäre die Lösung der Frage nahe. Ihre Lösung ist nicht schwer. Was sie unmöglich macht, ist nur die Tatsache, dass so wenig Menschen innerlich bereit sind, über eine Möglichkeit der Lösung nachzudenken und an ihr mitzuarbeiten. Man steht so selbstverständlich in den gegebenen Wirtschaftsverhältnissen, dass man von vornherein eine andere Form für unmöglich erklärt, ohne auch nur darüber nachzudenken, wie es möglich sein könnte. Erst die Erkenntnis, dass es möglich sein muss, wenn wir Jünger Jesu bleiben und nicht im Kampfe aller gegen alle zu Grunde gehen wollen, öffnet die Türen, es zu erreichen.

So ist diese Christengemeinde ein Ruf an uns. Sie zeigt uns, was es heißt, in der Geist Glut geistiger Ergriffenheit vom Geiste Jesu zu leben. Sie zeigt, dass der Geist Jesu eine wirksame Macht ist nicht nur für Gebet und Feierstunden. Sollen Gebet und Feierstunden Kraft und Wahrheit sein, so muss aus ihnen die Gemeinschaft, die Verantwortung füreinander, der Geist wahrer Liebe hervorbrechen, die die Not des Bruders nicht sehen kann, sondern in tatkräftiger Gestaltung zugreift. Wie arm ist eine Christenheit, die bis heute eine Frage nicht lösen kann noch will, die jener Gemeinde sofort aus dem Geiste Jesu gestellt war.

Aus: Emil Fuchs, Die Taten der Apostel; herausgegeben von Claus Bernet und Klaus Fuchs-Kittowski, Verlag D. Kovac, Hamburg 2017, 7–13. Schriftenreihe THEOS Band 133



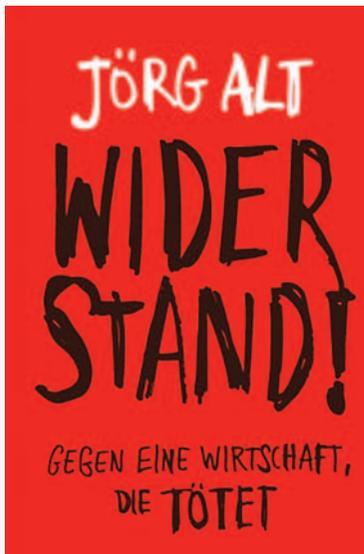
Jörg Alt: Widerstand! Gegen eine Wirtschaft, die tötet

Von Christian Buchholz

Münsterschwarzach, 2022, ISBN 978-3-7365-0453-0

Jörg Alt, Jesuitenpater, promovierter Soziologe und Hochschulseelsorger aus Nürnberg, vielfältig engagiert im Flüchtlingsdienst der Jesuiten und seit kurzem im Zentrum für Sozial-Ökologische Transformation in Nürnberg tätig sowie öffentlich anerkannt – etwa durch den Augsburger Wissenschaftspreis für interkulturelle Studien – legt eine scharfe Kritik an der derzeitigen wirtschaftspolitischen Situation vor. Seine bisherigen Veröffentlichungen (2020: Ein Appell an Christen und Kirchen, die Zukunft zu retten und 2021: Einfach anfangen! Bausteine für eine gerechtere und nachhaltigere Welt) legten dafür den Grundstein.

Hier nun fragt Alt nach der Berechtigung von zivilem Ungehorsam und zivilem Widerstand angesichts der gravierenden Missstände, weil aktuelle Politik nicht angemessen reagieren/agieren kann. Zunächst beschreibt Alt das ‚Außergewöhnliche‘ an der heutigen Situation, das in vielerlei ‚Schieflagen‘ zum Ausdruck kommt: Klimawandel, Korruption, Mitbestimmung, kriegerische Auseinandersetzungen ... Alts Gewaltbegriff basiert auf lange vor ihm gedachten Definitionen von struktureller Ge-



walt, die für heute weiterzuschreiben und zu denken sind. Deshalb fragt er nach ‚außergewöhnlichen Maßnahmen‘, die sich z.B. auch auf Martin Luther King u.a. berufen können. Klug und sensibel buchstabiert Alt diese Maßnahmen durch – will vor unbedachten und vorschnellen Aktion bewahren. Grundsätzlich gilt für ihn: Eine ‚moralische Revolution‘ ist gefordert, weil das Leben im Zentrum steht (68). Interessant und richtig ist Alts Hinweis auf den Generationenvertrag, der sogar vom Bundesverfassungsgericht als notwendiges Argument für politisches Handeln in die Diskussion eingebracht worden ist. Bei den verschiedenen ‚Rechtfertigungen‘ von Alts Maßnahmenkatalog fällt der Schwerpunkt ‚Vom Instinkt zum Vernunft Handeln‘ auf: Nur – was tun, wenn sogar die gebildete Vernunft missbraucht wird? Alts Blick in die katholische Soziallehre wird berechtigterweise ergänzt durch Bonhoeffers berühmten Ansatz, das ‚Opfer nicht nur zu verbinden sondern dem Rad selbst in die Speichen zu fallen‘. Darüber hinaus hat Alt leider wieder keinen Blick für die weiten ökumenischen Möglichkeiten, die es auf Gemeindeebene längst gibt: Ethisch verantwortbares Handeln von Christenmenschen ist nur noch gemeinsam zu denken und zu realisieren. Freilich erinnert er (zusammen mit Heinrich Böll!) an das traditionelle christliche Taufgelübde, dem ‚Teufel zu widersagen‘ und führt eine zentrale Bedeutung der ‚Spiritualität des inneren und äußeren Widerstands‘ (149) ein. Schließlich beendet Alt sein aufrüttelndes differenzierendes Manifest mit dem Ruf, ‚einfach anzufangen, zu handeln ...‘ (165) und greift so den Duktus seiner vorhergehenden Bücher auf.

Dick Boer: Theopolitische Existenz – von gestern, für heute. Texte 1978–2014.

Von Johannes M. Helsper

Zusammengestellt und eingeführt von Thomas Klein, Berlin 2017,
ISBN 978-3-86754-108-4, 27 €

Der von Boers Freund Thomas Klein aus Texten des niederländischen Theologen, Pfarrers, christlichen Sozialisten und Marxisten Dick Boer aus den Jahren 1978 – 2014 zusammengestellte Band „Theopolitische Existenz – von gestern, für heute“ ist auch noch 5 Jahre nach seiner Veröffentlichung bleibend aktuell für alle, die sich als Christ und Sozialist verstehen und sich angesichts der vielfach entmutigenden Entwicklungen nicht mit



der weiter zunehmenden Asozialität der Welt abfinden wollen.

In seinem „Wort zum Geleit“ (9-14) kennzeichnet der niederländische Theologe Rinse Reeling Brouwer die vorliegende Sammlung treffend als „Texte für Freunde“ (12). Denn sie sind entstanden in den vielfältigen kommunitären Kontexten, in denen Dick Boer lebt und arbeitet, u.a. den Christen für den Sozialismus, dem Herausgeberkreis der Zeitschrift ‚Texte und Kontexte‘, dem Amsterdamer Lehrhaus, der Christlichen Friedenskonferenz und der Ökumenischen Vereinigung La Roche sowie dem Mitarbeiterkreis des Historisch-Kritischen Wörterbuchs des Marxismus.

Der Titel des Sammelbandes ist von Thomas Klein programmatisch gewählt: „Theopolitische Existenz – von gestern, für heute“. Dabei verbindet die Wortverbindung „theopolitische Existenz“ (R. Reeling Brouwer) Karl Barth („theologische Existenz heute) mit Martin Buber („Theopolitik“). T. Klein ergänzt in seiner „Einführung“ (15-26) weiter, dass das VON GESTERN Boers Selbsteinschätzung – seine Position sei aus der Zeit gefallen – verknüpft mit der Hoffnung im FÜR HEUTE: Der Hoffnung, dass es Menschen gibt und in Zukunft geben wird, die durch Dick Boers Denken zu einer parteilichen Existenz finden, die der biblisch bezeugten Parteilichkeit Gottes entspricht und die aus dem Schrei der gegenwärtigen Ohnmacht neue Hoffnung ziehen, dass Widerstand und Protest gegen den zunehmend möglichen Untergang der Welt nicht vergebens sind!

Die ausgewählten Texte der Edition sind den Lebens- und Wirkkontexten Dick Boers entsprechend sinnvollerweise in drei Gruppen gegliedert: 1. „Grundlegung einer theopolitischen Praxis: Theologie und Marxismus – ‚der Theologe, selbst Marxist geworden‘“, 2. „Organischer Intellektueller – als Universitätsdozent im Predigtteam der Amstelkerk und Pfarrer der Niederländischen Ökumenischen Gemeinde in Berlin/DDR“ und 3. „Literatur und Literaten in der DDR; Linke Schriftsteller theologisch gelesen“. Dabei gelingt es Klein in seiner „Einführung“ hervorragend in aller Kürze die ausgewählten Texte vorzustellen und in die Kontexte

des Wirkens von Dick Boer historisch, theologisch und politisch einzuordnen, was das Verständnis der 36 unterschiedlichen Arbeiten durchaus erleichtern kann.

Hinzu kommt insgesamt noch eine Besonderheit der inhaltlichen Gestaltung der Einzeltexte, die die Lektüre für die LeserInnen besonders anregend macht: Sie können die Texte gleichsam doppelt (!) rezipieren – in ihrer Urfassung und in Kommentaren, die Dick Boer neu zu diesem Sammelband allen Texten beigefügt hat: Nicht als Widerrufungen des damals Gesagten, sondern als klarsichtige und selbstkritische Richtigstellungen und vertiefende Reflexionen im Lichte der späteren Erfahrungen und Einsichten – denn die Wende und das Scheitern des Realsozialismus haben Boers theopolitische Existenz und damit auch sein Verständnis der Bibel gründlich durcheinandergebracht.

Zwei große Befreiungstraditionen¹ (Große Erzählungen im Sinne Ton Veerkamps) waren für Boer „gestern“ Hoffnungsträger zum Aufbau einer neuen Welt: die Bibel – Boer orientiert sich hier am Tenakh, dem Kanon aus Tora, Propheten und Schriften – und die marxistischen Schriften mit der von ihnen initiierten Bewegung. Basis ist dabei die Bibel als ein „rotes Buch“ (41), „ein Buch der radikalen Kritik“ (155) – auszulegen in ihrer Letztgestalt (Amsterdamer Schule) und politisch zu lesen! Ihr Kern sind zwei Befreiungsgeschichten: der Exodus aus der Knechtschaft und die Schöpfungsgeschichte, die aus der entmutigenden Ideologie des Chaos als Anfang und Ende aller Dinge befreit! Diese befreienden Erzählungen rufen in radikaler Diesseitigkeit dazu auf, sich nicht mit der bestehenden Welt abzufinden. Durch die bewusste Option für den Sozialismus als Praxis revolutionärer Subjekte kann bzw. ‚muss‘ deshalb die biblische Vision eines ‚Traums einer besseren Welt‘ im Leben als Christ geerdet werden!

In Boers materialistischer Exegese geschieht diese Erdung konkret durch Rückgriff auf die Ideologietheorie L. Althusser: In ihrem Kontext versteht er die Eigenart der biblischen Texte/Sprache als Gegen-Ideologie in der Auseinandersetzung um eine radikale Veränderung der Welt zum Guten. „Die Bibel ist in diesem Sinne Ideologie: Sie bildet ihre Hörer zu Kämpfer-Subjekten, die dazu motiviert werden, aus der Welt der Unterdrückung auszuziehen und sich zum Reich ihrer Freiheit auf den Weg zu machen.“ (60)

¹ Die textliche Vielfalt und besonders der Textformen (Aufsätze, Lexikonartikel, Predigten) sprengen den Rahmen einer Rezension; deshalb folgen nur einige Grundaspekte der Position von D. Boer in subjektiver Auswahl als „Leseanreiz“.

Prinzipiell aber gilt nach Boer: Um zu begreifen, in was für einer Welt wir leben und um gegenüber den herrschenden Formen und Logiken der Unterdrückung nicht blind zu sein, bedarf es eines geeigneten Analysemodells. Dieses bietet der Marxismus. Ihn definiert Boer als einen offenen und pluralen Lernprozess, der allerdings nur im Bündnis mit weiteren Theorien (z.B. der Psychoanalyse) ‚sehend‘ macht! Dieses Sehen verbindet Christen und Marxisten als Bündnispartner in der Hoffnung auf gerechte und menschenwürdige Verhältnisse zwischen Menschen untereinander und zwischen Mensch und Natur und in der daraus resultierenden Befreiungspraxis: Leitend ist für beide der kategorische Imperativ der Marxschen Religionskritik „alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist“ (Marx, zit. 282).

Gegenüber dem historischen Optimismus (marxistisch und theologisch) der frühen Texte bzw. ihrer ursprünglichen Fassungen sind die späteren und alle zugefügten Reflexionen Boers geprägt von der Dialektik der Niederlage – der Basiserfahrung biblischer Theologie und auch bittere Erfahrung des Marxismus. Durch seine Niederlage ist für Boer der Sozialismus (wieder) utopisch geworden: „Es gibt für ihn keinen Ort mehr und wenn doch ‚im Niemandland‘ (Adorno)“ (182). Doch gerade der heute nur noch vorhandene utopische Sozialismus, jetzt wieder zeitgemäß, lässt Boer in einer Relektüre der marxschen Religionskritik nach etwas suchen, was Marxisten – Christ oder Nicht-Christ – vereint: den Nicht-Ort. Boer denkt ihn als Basis einer unzerstörbaren wie prekären Hoffnung, die aller momentaner Aussichtslosigkeit trotzen kann. „In der Großen Erzählung der Bibel ist dieser Nicht-Ort der NAME“, er „ist aber nicht das ‚Wohin‘ der Sehnsucht, sondern das ‚Woher‘ einer Bewegung, die nur die Erde als Ort der Bewährung kennt“ (180). Dieser Nicht-Ort als Negation einer Wirklichkeit, die sich zum ‚Ende der Geschichte‘ erklärt, ist für Boer die Voraussetzung aller Kritik!

Gerade in der Welt heute, in der die Macht des Kapitals nahezu total geworden ist bis hin zur realen Möglichkeit des Untergangs der Zivilisation bzw. der Menschheit, brauchen Menschen die Großen Erzählungen, die der Bibel und die des Sozialismus mit ihrem kritischen und befreienden Potential, das die Perspektive einer radikalen Veränderung bewahrt. Topos dieser Utopie(n) könnte, ja müsste die christliche Gemeinde als Ort der Gemeinschaft eines neuen Lebens sein: Gemeinde als „Gesellungsform“ (268), wo diese Utopie als Erzählung, als Liturgie und Lebensweise mit den Opfern der Geschichte gelebt und tradiert wird.

Erwin Eckert – Antifaschismus. Frieden. Demokratie. Reden und Texte (1945–1959)

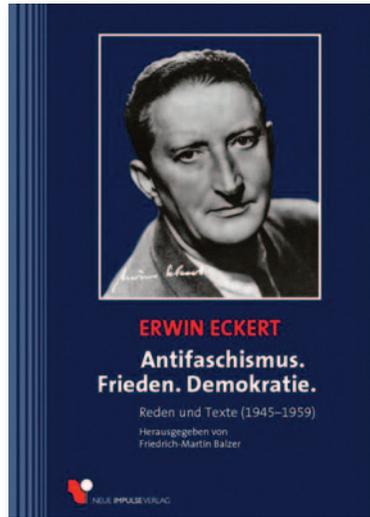
Von Christian Buchholz

Friedrich-Martin Balzer (Hrsg.), Band 1 Einführung, ISBN 978-3-96170-049-3, Band 2 Dokumente, ISBN 978-3-96170-050-9, Essen 2021

Mit einem großen, von EKD und badischer Landeskirche gesponserten Werk rekapituliert Balzer aus Anlass des 50. Todestages das fast vergessene Engagement von Erwin Eckert (1893-1972) als führender Kopf der Religiösen Sozialisten (die er allerdings 1931 verlassen musste), als ehemaliger Pfarrer und aktives Mitglied der KPD und immer wieder (schon Anfang 1933!) als NS-Häftling – jetzt während der Nachkriegszeit. Hier ist vor allem sein Kampf gegen die deutsche Wiederbewaffnung zu nennen, der ihn schließlich sogar vor Gericht brachte – ganz im Sinn der Erkenntnis vieler schon nach dem 1. Weltkrieg: „Wir wollen alles tun, um den Krieg unmöglich zu machen ... Es soll Frieden sein auf Erden.“ (1,156). Bemerkenswert dabei – aber wohl etwas unrealistisch – Eckerts Bemühen um eine Einigung zwischen Sozialdemokratie und Kommunisten in Südbaden (1,9ff). Seine Landeskirche hatte ihn noch vor Beginn der NS-Zeit 1931 vom Dienst suspendiert – dann aber 1999 durch Landesbischof Fischer und die Präsidentin der Synode Fleckenstein rehabilitiert („wir bedauern, dass Eckert unehrenhaft entlassen wurde...“)! Im Gegensatz zu Christoph Friedrich Blumhardt, der zwar in Württemberg großen Respekt erfährt – dessen sozialpolitischer Lebensweg (er trat 1899 als Pfarrer der SPD bei und war dann Landtagsabgeordneter) solche nachträgliche und offizielle Genugtuung aber nicht erfahren hat.

Balzer zeichnet das unermüdliche, mitunter äußerst kämpferische Bemühen von Eckert um eine geistesgeschichtliche Symbiose von Marxismus und Christentum, um die strukturelle Verknüpfung von SPD und KPD ... in Presse, Landtag, Politik und Gesellschaft nach. Die wortmächtige Auseinandersetzung führte Eckert u.a. zu Anna Seghers, Stefan Hermlin und vor allem zu den verschiedenen Weltfriedenskongressen in Ost-Europa, die ihn in der Bundesrepublik allerdings „verdächtig“ machten. Als „Revolutionär in nicht-revolutionären Zeiten“ bezeichnet Balzer Eckert zu recht (1, 29ff). und beschreibt damit auch gleich dessen Grenzen: „Dem

Ganzen dienen, sich selbst treu bleiben“ (1,157) – war Eckerts Wahlspruch angesichts der vielerlei Verwundungen, die er im Lauf seines Lebens erfahren hat. Zeitweise arbeitete Eckert auch eng mit Carlo Schmid (SPD) – etwa in der verfassungsgebenden Landesversammlung in Baden – zusammen und zur Weimarer Zeit mit Rudolf Breitscheid (SPD). Ein äußerst umfangreicher Textband ergänzt die tiefeschürfende Einführung. Dort liest man z.B. Eckerts Bemühen um die religiöse Erziehung und Bildung bei einer Landtagsrede von 1954, wo



er die Kirchen an ihren ureigenen Auftrag erinnert: „... in lebendiger christlicher Frömmigkeit liegt eine Kraft zur Erfüllung des Lebens, die nicht durch einen schematischen Unterricht weitergegeben werden kann“ (2,670). Auch seine unermüdliche Ablehnung der Wiederbewaffnung und gar der Atombewaffnung machte ihn damals mehr als umstritten, weil er als KPD-Mitglied wenig Mitstreiter fand.

Balzer, der Eckert als „Randfigur des Linksprotestantismus“ bezeichnet, hat sich schon verschiedentlich einen Namen gemacht durch Veröffentlichungen zu Eckerts Lebens- und Leidensgeschichte sowie zur Friedensbewegung der 50er Jahre, zum Darmstädter Wort von 1947, 1965 mit einer Kommentierung des Frankfurter Auschwitz-Prozesses und auch zur Geschichte der Religiösen Sozialisten.

Die beiden Bände müssen in unseren Kirchen und bei der politischen Bildung Beachtung finden, weil der Religiöse Sozialismus im Allgemeinen und das Bemühen von Eckert im Besonderen um die „Arbeiterklasse“ zu wichtigen Traditionsströmungen unserer Kirchen gehören – die nicht vergessen, geschweige denn hochnäsiger missachtet werden dürfen. Die Botschaft Jesu – vor allem in der Bergpredigt tradiert – und die Sozialkritik der Propheten verpflichten zur solidarischen und kritischen Auseinandersetzung mit den politischen Kräften der jeweiligen Zeit und Gesellschaft und nötigen zum entsprechenden Einsatz: Der „konziliare Prozess“, der in den 80er/90er Jahren entworfen wurde, ist ein weiterer neuer Lernweg der Christenheit.

„Unternehmerische Kirche“ auf dem Holzweg

Von Dominic Kloos

Herbert Böttcher: „Auf dem Weg zu einer unternehmerischen Kirche“, echter Verlag, Würzburg 2022 (14,90 €).

Die Kirchen verlieren nicht nur an Bedeutung, sondern auch Mitglieder. Das schreit geradezu nach Reformen. Aus gesellschaftskritischer Sicht hat sich Herbert Böttcher, Vorsitzender des Ökumenischen Netzes Rhein-Mosel-Saar und des Vereins für kritische Gesellschaftswissenschaften „Exit!“ in seinem Buch „Auf dem Weg zu einer unternehmerischen Kirche“ mit den problematischen Seiten kirchlicher Reformbemühungen auseinandergesetzt. Er sieht sie in der Suche nach Wegen zu einer ‚unternehmerischen Kirche‘. Dabei suchen katholische und evangelische Kirche sich im Rahmen der kapitalistischen Krisengesellschaft zu behaupten. Sie bieten sich an als spirituell-therapeutische Dienstleisterinnen. In ihren Angeboten suchen sie, von den Verhältnissen gestresste und zugerichtete Menschen zu trösten und als nach Religiös-Spirituellen nachfragende Kundinnen und Kunden zu erreichen. Zu ihren Angeboten gehören Trost und Beschwichtigung ebenso wie Unterhaltung und Event. Das Opium, das darin steckt, dient nicht mehr in erster Linie der Vertröstung auf ein vermeintlich imaginäres Jenseits, sondern dem Aushalten in einem alternativlosen Diesseits. Das läuft hinaus auf die Esoterisierung von Pastoral und Verkündigung zwecks Konkurrenzfähigkeit auf den bunt blühenden esoterischen Spiritualitäts-, Ratgeber- und Therapiemärkten einhergehend mit Gottesdiensten, die sich als Event- und Erlebnisangebote inszenieren. Das alles soll vom konkurrenten Leistungs-, Optimierungs- und



Selbstbehauptungsstress entlasten, Abstiegsängste lindern und im Fall des Absturzes helfen, wieder neu zu beginnen.

Böttcher klagt das nicht einfach moralisierend an, sondern analysiert es im Kontext der Krise des Kapitalismus, die weltweit aber auch in den einzelnen Menschen zerstörerisch wirkt bis hin zur Zerstörung der natürlichen Lebensgrundlagen. Dies ist umso gefährlicher als der Kapitalismus auf ökonomische und ökologische Grenzen stößt, die er nicht mehr überwinden kann. Statt die immer neuen Anpassungsprozesse – euphemistisch Reformen genannt – sinnstiftend und pastoral therapeutisch zu begleiten, käme für die Kirchen darauf an, die gesellschaftlichen Zusammenhänge und Prozesse zu begreifen, so Böttcher. Statt die befreienden Inhalte ihres Gedächtnisses immer weiter spiritueller-religiöser Bedürfnissen zu opfern käme es theologisch und pastoral darauf an, an die biblische Tradition der Unterscheidung von Gott und Götzen anzuknüpfen und sie angesichts der Fetischisierung der Krisenverhältnisse an der Seite der Opfer zur Geltung zu bringen.

Auch der von der katholischen Kirche in Deutschland eingeschlagene „synodale Weg“ bietet nach Böttcher keine Perspektive, die über die herrschenden Verhältnisse hinaus weist. Der Blick bleibt innerkirchlich auf die Gleichberechtigung von Priestern und Laien beschränkt – ohne zu begreifen, dass der Klerikalismus in Verbindung steht mit der Anpassung der Kirche an römische Herrschaftsverhältnisse. Ohne die Verbindung von Kirche und gesellschaftlicher Herrschaft zu reflektieren, kann es keine wegweisenden Reformen geben. Wie richtig Böttcher mit dieser Einschätzung liegt und wie sehr die Kirche mit den herrschenden Verhältnissen liiert ist, wurde jüngst ja daran deutlich, dass klerikale ‚Oberhirten‘ und synodale „Oberlaien“ gemeinsam die Waffenlieferungen an die Ukraine (ab)gesegnet haben – ohne jeden Gedanken daran, das Kriegsgeschehen im Zusammenhang der Krisen des Kapitalismus und der darin zerfallenden Staaten zu begreifen.

Das Buch von Böttcher legt gesellschaftskritisch den Finger in die Wunden und Aporien kirchlicher Reformbemühungen. Es macht deutlich, dass die Nähe zu unternehmerischer Organisationsentwicklung an der Seite der gesellschaftlich affirmativen Systemtheorie ein „Holzweg“ ist. Entscheidend ist für ihn die Verbindung des subversiven, d.h. herrschaftskritischen Gedächtnisses des Glaubens mit einer kritischen Theorie der Gesellschaft. In diesem Horizont wären kirchliche Reformwege einzuschlagen. Sie müssten dem Ziel dienen, die Kirche nicht „unternehmerisch“ angepasst, sondern gesellschaftskritisch fit für den Dienst der Befreiung aus gesellschaftlichen Fetischverhältnissen zu machen.

Wir aber hatten so gehofft – Ton Veerkamp: ein unbequemer Denker

Von Johannes M. Helsper

Dick Boer: Wir aber hatten so gehofft – Ton Veerkamp: ein unbequemer Denker, Münster 2021, ISBN 9783982205281, 13,80 Euro

Am 28. Februar 2022 ist Ton Veerkamp – niederländischer Theologe, Priester und Jesuit, Marxist, protestantischer Studierendenpfarrer und Friedensaktivist – verstorben. Das schmale Bändchen (140 S.) "Wir aber hatten so gehofft. Ton Veerkamp: ein unbequemer Denker" seines „Schülers“ Dick Boer wird dadurch – und durch seine Gestaltung als Einführung in das theopolitische Lebenswerk Veerkamps – zu einem Mosaikstein im Vermächtnis eines „wahren Schriftgelehrten“.

Strukturiert durch Veerkamps Biografie und die Chronologie seiner wichtigsten Arbeiten zeigt Boer in 10 Kapiteln (plus Einführung und Literaturverzeichnis), die aus der herkömmlichen (akademischen und kirchlichen) Theologie und Bibelauslegung heraus ragenden und seine Leser:innen immer wieder neu herausfordernden Denkwege von Ton Veerkamp auf. Die Bedeutung dieses Denkens klarzumachen und in wesentlichen Aspekten weiterzugeben, ist das Hauptziel dieser Veröffentlichung. In der formalen Gestaltung zeigt sich dies an den ausführlichen Zitaten Boers aus den Originalschriften, in manchen Kapiteln oftmals mehr als die Hälfte des Textes umfassend! Die Zitate sind allerdings mehr als eine gekürzte Zusammenfassung, denn Dick Boer ordnet diese Gedanken nicht nur situativ, biografisch und theopolitisch ein, gleichzeitig benennt er klar seine persönlichen Anfragen und abweichenden Sichtweisen!

Zentraler Ausgangs- und Wendepunkt für Veerkamp ist ein verändertes Bibellesen, im Anschluss an F. Breukelman: Bibellesen geschieht konkordant, Textstrukturen und Zusammenhänge beach-



tend, der Text in seiner Endgestalt! Hinzu tritt die Analyse „wie der Text in seinem gesellschaftlichen Kontext ‚wirkt‘, diesen ‚bearbeitet‘“ (DB 24). Kurz: „Text und Kontext“! Als Veerkamps Methode führte dies dann 1978 zur Gründung der exegetischen Zeitschrift „Texte und Kontexte“. In ihr veröffentlichte er die meisten seiner Arbeiten. Ausgehend vom Verständnis eines Textes als gesellschaftliche Praxis (J. Kristeva) liest Veerkamp die Bibel politisch, konkret: historisch-materialistisch als politische Geschichte einer Großen Erzählung, „die im Klassenkampf Partei ergreift für die Unterdrückten, gegen die Unterdrücker“ (DB 122).

Diese Lektüre geschieht im „Lehrhaus“, der konkreten Verortung seiner Hermeneutik, wo miteinander die Bibel gelesen und dem biblischen Kontext nachgespürt wird, um ihn mit dem eigenen gesellschaftspolitischen Tun zu verknüpfen. Grundlegende Elemente der Lehrhausarbeit sind u.a. der TeNaKh als Kanon autoritativ auch für die Ekklesia, Talmud und Messianische Schriften des NT als dessen legitime Fortsetzungen und die Tora als Fundament auch der neuen messianischen Wirklichkeit. Aus dieser Torakongruenz ergibt sich für Veerkamp die bleibende Verwiesenheit auf die Juden und auf Israel sowie die Aufgaben der „schonungslosen Bekämpfung des Antijudaismus in Theologie und Kirche“ (TV 63) und einer „Theologie nach Auschwitz“.

Weitere (Kapitel-)Schwerpunkte sind dann u.a. die Torarepublik als „eins der großartigen politischen Experimente der Menschheitsgeschichte“ (TV 39), der Kampf um die Ordnung, welche in Israel absolute Geltung haben soll und damit die Frage nach der „Anwendung von Gewalt durch die Befreiungsbewegung – auch durch Gott selbst“ (DB 43), Autonomie und Egalität als die Grundordnung der Torarepublik, die Reflexion des Unmöglichwerdens der Torarepublik durch die hellenistische Globalisierung (Hiob Daniel), der Umgang mit der sozialistischen Niederlage („Wir aber hatten so gehofft“), Veerkamps Analyse des Liberalismus und der Abschied vom Messianismus als endgültige Lösung aller Probleme, das Johannes-Projekt mit dem „Abschied des Messias“ – die Entlarvung aller messianischen Illusionen im Kreuz Jesu sowie der Politischen Geschichte der Großen Erzählung in Veerkamps opus magnum, Die Welt anders (2012).

Kern seiner Arbeiten ist der Gottesbegriff: Gott ist biblisch „nur Stimme“. Diese redet keine religiösen Worte, keine Offenbarung, keine Mysterien, sondern die Zehn Gebote und durch Mose die Tora, die absolut verbindliche Grundordnung als ein spezifisch ökonomisch-politisches Programm. Die Stimme ist das Hauptprädikat des NAMENS, des Gottes Israels. Der NAME ist „das eigentliche

Subjekt des Ganzen der Schrift“ (DB 26), er steht ein „für das Recht der Verdammten dieser Erde, das Recht, das befreit“ (DB 27), anfanghaft verwirklicht in der Torarepublik unter Nehemia.

Der NAME ist auch kein höchstes Wesen, kein universaler Allgemeingott. Als abgeleitetes Prädikat ist „Gott“ ein politisches Funktionsprädikat, eine Chiffre für die Grundordnung einer Gesellschaftsfunktion: In Israel unauflöslich verknüpft mit der Großen Erzählung der Befreiungsbotschaft der Tora, in deren Zentrum 2 Verbote stehen: Sklavenhaltung und (Grund-)Besitzakkumulation. Das in dieser Rechtsordnung enthaltene „Grundrecht auf menschliche Würde“ (TV 99) ist bleibender Auftrag gerade auch im gefühlten Scheitern aller messianischen Strömungen und dem Verlust der Großen Erzählung der Bibel durch die Verwandlung in die Große Erzählung des Christentums – angepasst, individualisiert, verjenseitigt! Gegenüber der Trostlosigkeit des ‚Endes einer Geschichte‘ (nicht: der Geschichte!) gilt es die „Orte unserer Ursprünge“ (TV 121) durch Erinnerungs- und Trauerarbeit als Gegenerzählung vor dem Vergessen zu bewahren. Dabei beinhaltet selbst die christentümliche Erzählung – bei aller Entfernung von der Großen Erzählung Israels – mit ihrer Widersprüchlichkeit von „Kritik und Rechtfertigung der Welt“, von „Verweigerung und Akzeptanz“ (TV 129) – eine reformatorische Chance: Sie „bedarf einer völlig und radikal neuen Reformation. Sie beginnt mit einer neuen und politischen Lektüre der Schrift Israels und der messianischen Schriften“ (TV 133).

Ton Veerkamps Werk ist keine „leichte Kost“, sich mit ihm auseinanderzusetzen heißt an Schärfe in der Beobachtung und der Analyse gewinnen! Seine Ablehnung eines persönlichen Gottes und u.a. des Gebetes fordern dabei heraus und fechten an, sie warnen aber – als negative Theologie zutiefst biblisch – vor den Gefahren aller Gottesbilder und der vorschnellen Affirmation eines christentümlichen, jenseitigen Heils!

Die Waffen nieder!

Vom Institut für Theologie und Politik (ITP)

Angesichts der globalen Zuspitzung von Kriegen und gewaltsamen Konflikten hat das Institut für Theologie und Politik eine kleine Broschüre mit theologischen Anstößen veröffentlicht: Die Waffen nieder!

Die Broschüre enthält kleine Kurzbeiträge zu Frieden in der Ukraine, Globalen Kriegen, Aufrüstung nach Innen und Außen, Krieg und Klima, Krieg und Migration, die Ökumene als Friedensprojekt und wie eine befreiungstheologische Friedensethik aussehen könnte.

Die farbige, bebilderte Broschüre mit 20 Seiten ist im DIN-A-6-Format, sie ist geeignet für den Einsatz in Schule, Gemeinde, Arbeitskreisen und zur persönlichen Lektüre. Dieses Heftchen kann zur Weiterverbreitung bestellt werden unter: buecher@itpol.de, Preis: 1 Ex. = 0,50 €; 10 Ex. = 5,- €.



AUTOR*INNEN-NACHWEIS

Prof. Dr.-Ing. habil. Achim Wernicke

Physiker, ab 1980 Mitwirkung im Widerstand gegen Pershing-II-Stationierung, seither in der Friedensbewegung tätig
achim.wernicke@gmx.de

Prof. Dr. Franz Segbers

Professor i.R für Sozialethik, Konstanz, Vorstand bei Kairos Europa, sowie Sprecher AG Christen – Die Linke
mail@franz-segbers.de

Dr. Reinhard Gaede

Pfr. i.R., Herford, Ehrenvorsitzender des BRSD
reinhard-gaede@gmx.de

Benjamin Isaak-Krauss

Pastor der Mennonitengemeinde Frankfurt am Main, Vorstandsmitglied der internationalen Menschenrechtsorganisation „Community Peacemaker Teams“
b.isaak-krauss@mennoniten-frankfurt.de

Dr. Martin Arnold

Pfr. i.R., Essen, Vorstandsmitglied im Institut für Friedensarbeit und Gewalt- freie Konfliktaustragung (IFGK)
Martin.Arnold@ekir.de

Paul Schobel

Römisch-katholischer Priester, Autor und Mitbegründer der Katholischen Betriebsseelsorge in der Diözese Rottenburg-Stuttgart
paul.schobel@t-online.de

Dietrich Bonhoeffer

geb. 1906, Mitbegründer der bekennenden Kirche, 1945 hingerichtet

Prof. Dr. Klaus Dörre

Professor für Arbeits-, Industrie- und Wirtschaftssoziologie an der Universität Jena
klaus.doerre@uni-jena.de

Michael Holzmann

Freising, Erwerbsunfähigkeitsrentner, Mitglied im Weltsozialforum
dermichaelholzmann@web.de

Dr. Tobias Foß

Vikar in Hohenthurm (bei Halle an der Saale) und Redaktionsmitglied bei micha.links
tobias.foss@posteo.de

Roman Kampf

Student an der Humboldt-Universität, Berlin
kampfrom@hu-berlin.de

Emil Fuchs

1874–1971, deutscher evangelischer Theologe, dreifacher Ehrendoktor und politisch aktiver Theologie-Professor

Christian Buchholz

Schuldekan i.R, Dürnau, Vorsitzender der Blumhardt Sozietät
chribuchholz@web.de

Johannes Michael Helsper

Lehrer i.R., Redaktionsmitglied CuS
jm.helsper@online.de

Dominic Kloos

Koblenz, Geschäftsführer des ökumenischen Netzes Rhein Mosel Saar
info@oekumenisches-netz.de

BILDER- UND FOTOS-NACHWEIS

- Titelbild, S. 105, S. 107, S.111, S. 117, ©Sabine Herr
- S. 5, S. 49, S. 54, S. 59, S. 66, S. 73, ©Mario Andruet
- S. 11, S. 15, S. 121, © Elisabeth Fuchs-Kittowski
- S. 8, S. 12, S. 34, S. 39, S. 43, S. 76, S. 82, ©Jürgen Gorenflo
- S. 93, S. 94, Foto: ©Jürgen Gorenflo, Graphische Gestaltung: ©Andreas Herr
- S. 25, © Kusurija – Vlastní dílo, CC BY-SA 3.0, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=31492433>
- S. 26 ©Reuterbild
- S. 29 ©Thommy Weiss/pixelio.de
- S. 79 ©Dr. Tobias Foss

Mario Andruet, geboren 1954 in Saarwellingen, beschäftigt sich seit frühester Kindheit mit authentischer gegenständlicher Malerei. Sein künstlerisches Talent manifestiert sich nicht nur in seinen Bildern, sondern auch im architektonischen und innenarchitektonischen Bereich, in Kleinskulpturen und Reliefs sowie in der Gartengestaltung. Als Aktionskünstler setzt Mario Andruet seine Werke im Rahmen seines Engagements für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung ein. Seit nun mehr fast zwei Jahrzehnten teilt er sein künstlerisches Wissen mit Kindern, Jugendlichen und Erwachsenen im Rahmen von Workshops und Kursen. Das Atelier Mario Andruet dient stets der interkulturellen Kommunikation und bietet jungen Künstlern die Möglichkeit, ihre Werke auszustellen. Im Einklang mit einem großzügigen, vielfältig gestalteten Garten mit nachhaltigem Anbau bildet das Atelier einen Ort der Begegnung, des Friedens und des Miteinander. <http://www.atelierandruet.de/>

Elisabeth Fuchs-Kittowski, Malerin und Graphikerin, geb. 16.7.1908 Kiel, gest. 7.8.1939 Bad Pyrmont, Tochter des Theologen Emil Fuchs, künstlerische Ausbildung bis 1931 in Berlin, bis zu ihrer Exmatrikulierung aus politischen Gründen 1934/35 an der künstlerischen Akademie in Leipzig. Aus religiös-sozialistischer Haltung schloss sie sich der Sozialistischen Jugend, dann der Freien Sozialistischen Jugend und ab 1932 der KPD an. Bereits 1933 erfuhr sie ihre erste Verhaftung wegen ihres Antifaschistischen Widerstands. Während der Verhaftung durch die GESTAPO ist sie 1939 in Bad Pyrmont umgekommen. Die meisten ihrer den Krieg überstandenen Arbeiten befinden sich in Privatbesitz und in der Familie.

Mitarbeit: CuS versucht eine Mischung aus aktuellen politischen Ereignissen, theologischer und politischer Diskussion, Aktualisierung religiös-sozialistischer Theologie und Politik, Aufarbeitung religiös-sozialistischer Geschichte und von Beiträgen, die sich um die Entwicklung einer Befreiungstheologie und einer entsprechenden Praxis in und für Europa bemühen. Wir freuen uns über unverlangt eingesandte Manuskripte, auch mit Bildern. (Allerdings können wir dafür nicht haften.) Texte entsprechen nicht immer der Meinung der Redaktion oder des Vorstands des BRSD. Gleiches gilt für Leser:innenbriefe.

Wir bitten, uns Texte folgendermaßen zuzusenden:

- Texte in einem der PC-/Mac-üblichen Formate (RTF, TXT oder DOC), per E-Mail.
- Bilder bitte digital als JPG-, TIFF-, EPS- oder PDF-Format mit mindestens 300 dpi Auflösung

Adresse: redaktion@brsd.de oder BRSD, Effnerstr. 26, 85049 Ingolstadt.

Sprache: Wir wünschen uns eine gendergerechte Sprache.

Endredaktion: Über einen Abdruck entscheiden die Mitarbeiter:Innen der Redaktion. Ein Anspruch auf Veröffentlichung besteht nicht.

CuS. Christ und Sozialist. Christin und Sozialistin.

Zeitschrift des Bundes der Religiösen Sozialist:innen Deutschlands e.V./www.BRSD.de

Erscheint seit 1948 (vorher gab es bis zur Unterdrückung durch den Hitler-Faschismus: Das Sonntagsblatt des arbeitenden Volkes 1924–1933, das Rote Blatt der Katholischen Sozialisten 1929–1930 und die Zeitschrift für Religion und Sozialismus 1929–1933).

Helmut Gollwitzer: Warum bin ich als Christ Sozialist? Warum wird ein Mensch Sozialist?

Ein Mensch wird Sozialist, weil er entweder durch die Schäden des gegenwärtigen Gesellschaftssystems selber schwer getroffen ist, oder weil er sich mit diesen Betroffenen identifiziert, aus moralischen Motiven oder aus rationaler Einsicht in die Dringlichkeit revolutionären Veränderung oder aus beidem.

Ein Mensch wird Sozialist, wenn er die gesellschaftlichen Schäden nicht nur als Einzelphänomene erfährt oder beobachtet, sondern die Vordergrundsphänomene durchschaut auf ihren Zusammenhang hin: den Zusammenhang, den sie untereinander haben und den Zusammenhang mit den Grundstrukturen der gegenwärtigen Gesellschaft, mit der in ihr dominierenden Produktionsweise.
(Auszug aus: Warum bin ich als Christ Sozialist?, CuS 1/1980)

Abonnements:

BRSD e.V.
Effnerstraße 26
85049 Ingolstadt
Tel.: 08 41/9 00 42 65
E-Mail: info@brsd.de

Bezugspreis (inkl. Versand):

Inland 10,- €/Jahr · Ausland 15,- €/Jahr
Bankverbindung: BRSD e.V. · KD-Bank
IBAN DE15 3506 0190 2119 4570 10 · BIC GENODED1DKD
Kündigungen werden ausschließlich zum Jahresende wirksam